



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MARCO LEOTTA

**A retórica ao serviço da unidade
no *De Catholicae Ecclesiae Unitate*
de São Cipriano de Cartago**

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Isidro Pereira Lamelas

Lisboa
2020

RESUMO:

A fé cristã sempre se encontrou entre a novidade da revelação de Deus que ela mesma transporta e a realidade do mundo onde essa mesma fé é anunciada e vivida. A Igreja procurou articular esta relação e encontramos São Cipriano como exemplo de homem que pertenceu a estas duas realidades: por um lado, professor de retórica antes da conversão, por outro lado, chamado a desempenhar a missão de bispo depois da conversão. Na sua obra escrita desenvolverá a sua reflexão pastoral e teológica, unindo os seus conhecimentos de retórica à defesa da fé cristã e, no caso desta investigação, da unidade da Igreja. No primeiro capítulo analisa-se a ação de Cipriano na situação socio-cultural do seu tempo. No segundo capítulo, elabora-se o desenvolvimento retórico do seu pensamento e obra. Finalmente, no terceiro capítulo, analisa-se o *De Catholicae Ecclesiae Unitate* à luz das noções de retórica e da elaboração temática da reconstrução da unidade.

PALAVRAS-CHAVE:

Cipriano de Cartago, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, Retórica, Unidade da Igreja

ABSTRACT:

The Christian faith has always found itself between the newness of the revelation of God that it carries and the reality of the world where that same faith is announced and lived. The Church sought to articulate this relationship and we found Saint Cyprian as an example of a man who belonged to these two realities: on the one hand, professor of rhetoric before conversion, on the other hand, called to carry out the mission of a bishop after conversion. In his written work he will develop his pastoral and theological reflection, combining his knowledge of rhetoric with the defense of the Christian faith and, in the case of this investigation, of the unity of the Church. In the first chapter, Cyprian's action on the socio-cultural situation of his time is analyzed. In the second chapter, the rhetorical development of his thinking and work is elaborated. Finally, in the third chapter, the *De Catholicae Ecclesiae Unitate* is analyzed in the light of the notions of rhetoric and the thematic elaboration of the reconstruction of the unity.

KEYWORDS:

Cyprien of Carthage, *De Catholical Ecclesiae Unitate*, Rhetoric, Unity of the Church

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Livros bíblicos¹

<i>Gn</i>	<i>Livro do Génesis</i>
<i>Ex</i>	<i>Livro do Êxodo</i>
<i>Nm</i>	<i>Livro dos Números</i>
<i>Js</i>	<i>Livro de Josué</i>
<i>1Re</i>	<i>Primeiro Livro dos Reis</i>
<i>2Cr</i>	<i>Segundo Livro das Crónicas</i>
<i>Sl</i>	<i>Livro dos Salmos</i>
<i>Ct</i>	<i>Cântico dos Cânticos</i>
<i>Eclo</i>	<i>Eclesiástico</i>
<i>Is</i>	<i>Livro de Isaías</i>
<i>Jr</i>	<i>Livro de Jeremias</i>
<i>Dn</i>	<i>Livro de Daniel</i>
<i>Mt</i>	<i>Evangelho segundo São Mateus</i>
<i>Mc</i>	<i>Evangelho segundo São Marcos</i>
<i>Lc</i>	<i>Evangelho segundo São Lucas</i>
<i>Jo</i>	<i>Evangelho segundo São João</i>
<i>At</i>	<i>Atos dos Apóstolos</i>
<i>Rm</i>	<i>Carta aos Romanos</i>
<i>1Cor</i>	<i>Primeira Carta de São Paulo aos Coríntios</i>
<i>2Cor</i>	<i>Segunda Carta de São Paulo aos Coríntios</i>
<i>Gl</i>	<i>Carta de São Paulo aos Gálatas</i>
<i>Ef</i>	<i>Carta de São Paulo aos Efésios</i>
<i>Fl</i>	<i>Carta de São Paulo aos Filipenses</i>
<i>2Ts</i>	<i>Segunda Carta de São Paulo aos Tessalonicenses</i>
<i>2Tm</i>	<i>Segunda Carta de São Paulo a Timóteo</i>
<i>Tt</i>	<i>Carta de São Paulo a Tito</i>
<i>1Jo</i>	<i>Primeira Carta de João</i>
<i>Ap</i>	<i>Livro do Apocalipse</i>

2. Outras siglas e abreviaturas

cit. in	citado em
c.	capítulo/capítulos

¹ Nas citações bíblicas, regra geral, fazemos uma tradução para o português do texto usado na obra a ser citada. Não optamos, por isso, por nenhuma tradução de referência.

INTRODUÇÃO

A História da Igreja nascente tem de ter em conta, de forma incontornável, as figuras que mais a marcaram. Os pastores dos primeiros séculos, na sua grande maioria provenientes de ascendência não cristã, experimentaram na sua própria pessoa as vicissitudes de um tempo de grandes alterações, que ultrapassaram largamente o campo do cristianismo.

Com efeito, a queda do Império Romano não ocorreu de forma brusca e inesperada, mas, antes, foi antecedida por uma série de acontecimentos que acabaram por culminar no fim da organização política e social que, por tanto tempo, dominou a bacia do Mediterrâneo.

As pessoas que optavam pelo cristianismo passavam, assim, na sua larga maioria, por um processo de conversão, que se consubstanciava no abandono de práticas antigas que faziam parte da religião romana, como os sacrifícios, ou a frequência de templos². Este processo foi transversal a todas as classes sociais e etárias, suscitando, por isso, a adesão do mais variado tipo de indivíduos à Igreja, através da receção do Batismo. Os convertidos não se limitavam a ocupar posições secundárias nas comunidades cristãs, atingindo, ao invés, lugares de destaque nestas, ocupando por vezes a posição de presbíteros, ou, até, de bispos.

Cipriano de Cartago é uma dessas figuras, sem as quais não entendemos S. Agostinho, nem boa parte da eclesiologia e nova leitura do mundo marcados pelos *tempora christianorum*. A sua conversão anuncia não apenas a experiência paradigmática do filho de Mónica, mas também a conversão da cultura antiga.

Nascido no Norte de África, durante o século III da nossa era, Cipriano era filho de uma família com posses, o que lhe permitiu aceder a uma educação literária acima da média para o seu tempo. Formado em retórica, muito cedo tornou-se um *rethor* famoso e com muita

² Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 3, in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 214-215 (Daqui em diante, depois de citar a referência da obra de Cipriano, coloca-se entre parênteses o número da página da edição por nós utilizada)

probabilidade exerceu a profissão de advogado. Por volta do ano 245 converteu-se ao cristianismo e foi batizado na Igreja de Cartago, tendo sido escolhido para a ela presidir poucos anos depois³.

O período em que Cipriano viveu apresenta-se como bastante conturbado, com disputas quer internas, quer externas. Com efeito, a rápida sucessão de imperadores romanos e a consequente alteração de posições face às comunidades cristãs trouxe óbvias dificuldades para estas, divididas pela posição a adotar em relação às autoridades. Mais ainda, está-se num período em que uma boa parte do edifício teológico do cristianismo, sobretudo aquele que diz respeito à eclesiologia, está em construção, existindo, por isso, necessidade de se criar uma reflexão sobre os mais variados temas da fé como resposta a questões práticas que eram colocadas pelo agir das próprias comunidades. Da diferença de posições acabou por decorrer também a existência de movimentos que acabaram por ser declarados como cismáticos ou heréticos, porquanto defendiam posições contrárias à hierarquia nascente ou formavam comunidades separadas daquelas que se entendiam como legitimamente constituídas.

O próprio bispo de Cartago acabou por ver-se envolvido em polémicas que colocaram não só em causa a sua própria autoridade, mas que, também, o colocaram em rota de colisão com o bispo de Roma, numa controvérsia que apenas viria a ser sanada com a morte de ambos, por martírio. Em vida, uma das questões com que Cipriano se bateu foi, precisamente, a de saber como agir para com aqueles que, em contexto de perseguição, não tinham resistido à pressão das autoridades e tinham acabado por sacrificar aos ídolos. A queda destes durante a perseguição – donde a sua designação de *lapsi* – tornou-se num assunto de grande gravidade para a Igreja, especialmente quando as perseguições terminavam e os atingidos procuravam a reintegração na comunidade eclesial⁴.

Outro aspeto que afetou a ação pastoral de Cipriano esteve relacionado com as comunidades cismáticas, as quais mantinham no seu seio práticas cristãs, como a administração do batismo, ou a celebração da eucaristia. Foi precisamente a atitude a ter frente a estas comunidades, e frente aos fiéis que nelas eram batizados, que levou ao debate com o bispo de Roma, Estêvão. O pastor de Cartago, contudo, nunca rompeu a comunhão com a Igreja de Roma, vincando a catolicidade da sua ação.

³ Cf. C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I (Brescia: Morcelliana, 2019) 688.

⁴ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», in MAYEUR, J.-M. – PIETRI, Ch. – PIETRI, L. – VAUCHEZ, A. – VENARD, M. (Dir.), *Histoire du Christianisme*, II (Paris: Desclée, 1995) 162.

Uma vez que Cipriano era oriundo, como já se disse, do mundo da retórica, a sua ação pastoral contemplou também uma produção literária assinalável. Esta manifestou-se de forma dupla: quer através de epístolas com destinatários e temas concretos, quer através de outros escritos que, ainda que tivessem forma epistolar, se destinavam a serem divulgados pelas comunidades cristãs, ou junto dos pagãos. Com efeito, a correspondência do bispo de Cartago é bastante vasta, tendo uma boa parte dela chegado até nós. Estes escritos abordam temáticas mais ou menos limitadas, e permitem-nos perceber o pensamento do cartaginês sobre diversos assuntos de natureza teológica e disciplinar, permitindo ainda uma aproximação à sua vida pastoral no contexto da Igreja nascente⁵.

Os outros escritos da sua autoria que até nós chegaram são obras de maior fôlego, mas que têm, também elas, fortes incidências pastorais e teológicas. Nelas é possível vislumbrar a formação retórica de Cipriano, não só no modo como estão redigidas, mas também nas figuras e motivos que utilizam. No entanto, não se trata aqui apenas de reproduzir as formas da retórica clássica usando um tema distinto. Pelo contrário, o bispo de Cartago reelabora e recompõe as formas tradicionais, procurando cristianizar não apenas os seus temas, mas também os seus usos. Ou seja, Cipriano insere os seus escritos como parte integrante do seu processo de conversão, na medida em que considera que as formas da retórica clássica enquanto tais não se adaptavam às necessidades do cristianismo. Necessitavam, também estas, por assim dizer, de um processo de conversão.

Uma boa parte deste processo de conversão das formas da retórica clássica foi influenciado pelo contacto com outros autores cristãos, nomeadamente Tertuliano, também ele oriundo de Cartago, e do qual Cipriano se apresentava como um leitor atento. Contudo, a maior influência desta nova retórica foi o contacto com a Escritura que o bispo de Cartago teve, sem dúvida, ainda durante o seu catecumenado, e a qual envolvia, no contexto de uma cultura eminentemente oral, grandes volumes de memorização. Assim, a reelaboração retórica que é realizada passa não só por colocar ao serviço do cristianismo as formas rígidas da retórica clássica, mas também por as recompor, de acordo com os novos usos, já não em ambiente jurídico, mas sim apologético-pastoral. Mais ainda, tudo isto era feito com a adoção abundante de motivos bíblicos, usando figuras e temas que se adequassem aos objetivos do escrito em questão.

⁵ Cf. C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, 688.

Um dos escritos que melhor espelha esta reelaboração retórica do pastor de Cartago é o *De Catholicae Ecclesiae Unitate (De Unitate)*, escrito no ano 251, após a perseguição de Décio. Tendo como tema a unidade da Igreja ou, se quisermos, o estabelecimento dos limites da pertença eclesial, este escrito adota um estilo epistolar para, ao longo de 27 capítulos, explanar a sua doutrina sobre este tema. Neste escrito são notórias as suas influências de *rethor*, recompostas com mestria ao serviço da mensagem cristã, bem como múltiplas referências bíblicas, que dão corpo a estes temas, procurando dar autoridade à reflexão que é produzida, como se ela não tivesse origem, em última instância, em Cipriano, mas sim na própria Palavra de Deus. Tudo isto é colocado ao serviço da unidade eclesial, criando um vocabulário próprio, que constitui uma das originalidades teológicas mais marcantes do seu autor.

Assim, a presente dissertação tem como tema o *De Unitate*, não apenas enquanto obra teológica, mas antes enquanto obra demonstrativa do processo de recomposição da retórica feito pelo cartaginês, bem como do seu uso da Sagrada Escritura. Uma vez que o seu processo de conversão é tão marcante, procurar-se-á abordar o contexto histórico e político no qual ela decorre, bem como o que assistiu à sua ação pastoral. De igual modo iremos debruçar-nos sobre algumas influências do seu pensamento, em ordem a sublinhar o contexto mais vasto da obra do autor, da qual o *De Unitate* faz parte integrante.

Embora se utilizem outras referências bibliográficas, iremos privilegiar, tanto quanto possível, os próprios escritos do autor, procurando dar a primazia a uma análise direta, ainda que mediada pela tradução. Quando se justifique, recorrer-se-á ao próprio original em latim, no sentido de aclarar alguns termos técnicos que são usados nas obras que forem referidas. Trata-se, assim, sobretudo, de uma análise textual dos escritos do próprio autor, auxiliada por bibliografia secundária quando tal for necessário.

Deste modo, o presente trabalho divide-se em três capítulos, os quais se subdividirão de acordo com as necessidades de exposição. Em primeiro lugar, iremos começar por abordar o contexto histórico em que Cipriano de Cartago agiu, procurando acompanhar os desenvolvimentos políticos, económicos e sociais da época, bem como aqueles eclesiais, de modo a balizar o seu processo de conversão e agir pastoral. Num segundo capítulo, iremos dar prioridade à análise geral do pensamento do autor, procurando pôr em evidência algumas das suas influências e linhas de força, quer ao nível da retórica, quer ao nível da Escritura, quer, também, ao nível teológico. Por fim, num último capítulo, iremos concentrar-nos sobre o *De Unitate* em si, procurando perceber o seu motivo e os seus destinatários, bem como algumas

construções retóricas e temas bíblicos aí presentes. Veremos ainda o modo como esta obra se coloca ao serviço da criação de um autêntico vocabulário da unidade da Igreja, algo praticamente inexistente de modo elaborado até então.

1. CIPRIANO DE CARTAGO: UM CONVERTIDO ENTRE DOIS MUNDOS

Tacius Caecilius Cyprianus nasceu na África Proconsular, muito provavelmente em Cartago, cerca do ano 210. Converteu-se ao cristianismo pelos 35 anos, recebendo pouco depois do batismo a ordem de presbítero. Cerca de 248-249 torna-se bispo de Cartago. A sua eleição episcopal, encontrou fortes resistências entre o clero de Cartago, provavelmente devido à celeridade do seu percurso, desde a receção do batismo até a sua eleição como bispo⁶. Morreu mártir em 258. Sobre a sua vida antes do batismo pouco se sabe, a não ser que terá sido professor de retórica. Apesar dos poucos dados, «podemos afirmar que Cipriano se situava, socialmente, na alta burguesia e que era detentor de uma razoável fortuna pessoal», tendo assim «meios que lhe permitiram receber uma educação completa que o introduziu numa carreira de jurista e orador onde se distinguiu pela sua eloquência»⁷.

Uma vez convertido dedicou todos os seus bens, materiais, espirituais e talentos pessoais à Igreja Católica que, enquanto pastor, defenderá como homem católico. Aprofundou, então, o conhecimento da doutrina cristã com a leitura assídua das Escrituras Sagradas e dos escritos de Tertuliano⁸. A sua obra *De Catholicae Ecclesiae Unitate* tornou-se ao longo dos tempos⁹ um texto paradigmático desta paixão e dedicação à Igreja, que concilia como realidade humana e divina, deixando um contributo teológico determinante, sobretudo a respeito destas duas notas fundamentais: a «catolicidade» e a «unidade».

Para melhor compreendermos o significado da obra que iremos analisar com detalhe, convém situar o nosso autor no seu tempo e ambiente cultural e eclesial. Para isso, desenvolveremos este primeiro capítulo em quatro momentos: primeiro, uma análise da situação cultural, fortemente influenciada pela situação política. Em seguida, a construção eclesial no

⁶ Cf. C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, 689.

⁷ I. LAMELAS, *O lugar do leigo na Eclesiologia de S. Cipriano* (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 1993) 25.

⁸ Cf. C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, 689.

⁹ Cf. J. QUASTEN, *Patrología*, I (Madrid: BAC, 1978) 645.

âmbito do Império e os desafios que foram colocados à experiência cristã. Em terceiro lugar, analisam-se as divisões internas que surgiram na Igreja. Finalmente, em quarto lugar, veremos de que modo Cipriano refletiu e agiu diante desta realidade e a forma como foi, verdadeiramente, «pastor da unidade».

1.1. Situação cultural – *Senectus mundi*

Para enquadrarmos a obra *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, e a razão pela qual Cipriano constrói toda a sua eclesiologia à volta da noção de *unitas*, devemos ter em conta, em primeiro lugar, três elementos: o contexto social, económico e político do Império Romano nos cinquenta anos que antecedem a redação da obra; depois, a relação entre o Império e o Cristianismo durante esse tempo, até a subida ao poder do imperador Décio (249-251)¹⁰; e, finalmente, os novos desafios que o Cristianismo enfrentou, derivados da perseguição de Décio.

Depois do «século de ouro» da dinastia Antoniana (96-192)¹¹ e a subida ao trono de Marco Aurélio e Cómodo, começa uma fase de declínio da *romanitas*, que caracterizará o século III como um período de crise tanto a nível político e económico, como religioso e social¹². A entrada numa época qualificada como de «ansiedade»¹³ é dada pela concomitância de diversos fatores que espalharão na consciência coletiva um clima de medo e insegurança generalizada, com o afastar-se da esperança de regresso à paz e prosperidade, do século anterior¹⁴. Este clima de crise terá consequências diretas nas reações entre o grupo dos cristãos e a cultura pagã dominante, levando a perseguições politicamente organizadas contra os cristãos: a de Septímio Severo, a de Maximino o Trácio e a de Décio¹⁵. Esta última ficou especialmente conhecida como o mais violento ataque infringido ao Cristianismo.

¹⁰ O reinado de Décio coincide com a recepção do baptismo de Cipriano e à primeira fase da sua atividade pastoral como bispo de Cartago.

¹¹ M. ROSTOVZEV, «Storia economica e sociale», 543, cit. in I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo: Leitura sócio-antropológica do projecto de ecclesia de S. Cipriano de Cartago* (Lisboa: Edições Didaskalia, 2002) 62.

¹² Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 62. Já Marco Aurélio na sua campanha danubiana deixara memória de um presságio negativo para o Império e os seus habitantes: «Que ninguém espere ver realizada a república de Platão» (R. B. BANDINELLI, *La fine dell'arte antica*, cit. in I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 62); e o senador Cássio Dião afirmava que «depois da morte de Marco Aurélio, a história passou de um império dourado a uma idade de ferro ferrugento» (A. I. TRANNOY, cit. in I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 62).

¹³ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 62.

¹⁴ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 62-63.

¹⁵ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», in H. JEDIN (Dir.), *Manal de Historia de la Iglesia*, I (Barcelona: Editorial Herder, 1966) 326-336.

Entramos, portanto, numa época em que estão gravemente em risco tanto a unidade, a paz e a existência do Império, como também da própria Igreja, afetada pelas vicissitudes do *saeculum*. Apresentaremos um enquadramento dos fatores que levaram ao declínio do Império e ao processo de «senectude».

Entre os fatores que incidem no declino económico do Império, temos a deslocação em massa de povos tanto na Europa central como oriental¹⁶. As zonas atingidas pelas migrações provocaram a saída dos habitantes locais, especialmente dos agricultores que paulatinamente abandonaram as terras¹⁷. Já desde os tempos de Marco Aurélio, verificou-se o mal-estar rural e o êxodo dos camponeses para as cidades¹⁸. A contingência das calamidades naturais, como os terremotos, a alteração das estações ou a diminuição da produção agrícola, levaram a uma grave escassez alimentar. Esta favoreceu a violenta e rápida propagação da peste, que flagelou o Império desde o ano 250 até ao ano 265, provocando uma grande crise demográfica¹⁹. A propagação da peste nos meios rurais contribuiu para o abandono dos campos e a urbanização do Império.

O progressivo abandono das terras fez com que os campos passassem a ser propriedade dos que tinham poder económico, os *honestiores*. Com a perda das suas terras, os camponeses viram-se obrigados a trabalhar para outros como jornaleiros²⁰. A mão-de-obra tornou-se cada vez mais escassa, de modo que, para conseguirem trabalhadores, os grandes proprietários aumentaram os salários e baixaram os preços da renda dos terrenos. Deste modo, desceu vertiginosamente a renda proveniente da atividade comercial e aumentou o custo não só desta, mas também daquela artesanal²¹.

No final do século II e princípio do III, assiste-se, assim, a uma grave queda destas atividades. A redução da produção agrícola dificultou o aprovisionamento das matérias-primas para o fabrico de produtos, aumentando o seu custo e reduzindo a sua venda²². Isto prejudicou o intercâmbio de bens entre a zona urbana e a zona rural. Outro fator que interferiu

¹⁶ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», in CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'Unité de l'Église* (Paris: Cerf, 2006) 10.

¹⁷ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 10.

¹⁸ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 9-11.

¹⁹ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 11.

²⁰ Cf. R. RÉMONDON, *La crisis del Imperio romano, de Marco Aurelio a Atanasio* (Barcelona: Editorial Labor, 1967) 14-15.

²¹ Cf. R. RÉMONDON, *La crisis del Imperio romano*, 15.

²² Cf. R. RÉMONDON, *La crisis del Imperio romano*, 15.

sobre o intercâmbio comercial entre algumas regiões foi a limitação dos transportes devido aos assaltos na via terrestre e dos piratas nas rotas marítimas²³.

A situação económica foi-se agravando com a inflação. Com efeito, o movimento de urbanização produziu um desequilíbrio entre a produção e a procura. O empobrecimento das várias esferas da sociedade aumentou ainda com a política monetária do Estado, através do incremento da carga fiscal, o que produziu um drástico rebaixamento do valor monetário²⁴. Desde Cómodo, os Severos tentaram resolver o problema dos impostos com a supressão de privilégios, a elevação das taxas, a criação de novos impostos sobre os ofícios públicos e as heranças. Face à inflação monetária, exigiu-se a cobrança de impostos em espécie e em mão-de-obra, o que constituiu, ao mesmo tempo, uma novidade e um retrocesso. O Senado foi diretamente atingido nos seus bens: o ouro que tinha atesourado começou a circular através da «oferenda» obrigatória do *aurum oblativum* e do *aurum coronarium*²⁵.

O exército também sofreu esta crise económica. Com efeito, Alexandre Severo tentou obviar aos elevados custos do Império reduzindo o custo do exército, retribuindo aos soldados das fronteiras terras em troca do serviço militar hereditário. Os soldados foram então compensados com uma provisão de víveres e o seu equipamento por um ano. Este mal-estar foi agravando o descontentamento e as relações do exército com os imperadores, que já eram instáveis: com a dinastia dos Severos assistiu-se a uma crescente militarização das instituições de poder²⁶. Desde o imperador Septímio, os Severos tinham-se empenhado em tornar o poder imperial hereditário e absoluto, valendo-se da força armada, o que, por sua vez, encrepou as relações com o Senado. Mas a pressão exercida pelos Persas nas fortificações da Síria e na Arménia por volta do ano 230, revelou a vulnerabilidade do sistema defensivo romano, nomeadamente quando se tratou de fazer frente a dois ataques em simultâneo²⁷.

O assassinato de Alexandre Severo pelos seus próprios soldados em 235 em Maganice – que determina o fim da dinastia dos Severos – inaugurou um período de grave desordem política e institucional, marcado pela sucessão dos «imperadores soldados» e pela anarquia militar. Cada vez mais se agudizaram as tensões entre os imperadores, o exército e o Senado²⁸.

²³ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 11.

²⁴ Cf. R. RÉMONDON, *La crisis del Imperio romano*, 15.

²⁵ Cf. R. RÉMONDON, *La crisis del Imperio romano*, 17-18.

²⁶ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 63.

²⁷ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 10.

²⁸ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 10. Como afirma M. Rostovzev: «O período que vai desde a morte de Alexandre Severo à assunção de Diocleciano é entre os mais obscuros de toda a história do império romano» (M. ROSTOVZEV, «Storia economica e sociale», 506, cit. in I. LAMELAS, *Una*

Depois de Alexandre, é eleito imperador Máximo o Trácio que, apesar das vitórias significativas sobre os Germânicos, os Sármatas e os Dácios, foi declarado inimigo público pelo Senado em 238, juntamente com o seu filho Maximino. Maximino é executado pelas tropas da II legião Parta. No mesmo ano, dois imperadores sucessivamente, Pupiano e Balbino, tiveram o mesmo fim, até ser proclamado Augusto Gordiano III com 13 anos de idade (238-244). Mas este também foi eliminado pelos soldados do seu próprio exército, sendo sucedido por Filipe o Árabe (244-249). Este último tentou mitigar as tensões tanto no interior, criando boas relações com o Senado, como no exterior, estabelecendo a paz com os Persas. Concomitantemente, adotou uma atitude tolerante para com os cristãos, restando as perseguições. Todavia, em 248, o exército aclama imperador o general Décio e Filipe é assassinado em Verona²⁹.

No ano 248, Filipe o Árabe inaugura as festas milenárias³⁰. Perante o desânimo geral e o descrédito dos cidadãos para com as autoridades do Império, a anarquia militar e as difíceis relações com o Senado herdadas da época do reinado dos Severos, não é difícil supor que estes dois imperadores tentassem levantar o ânimo e ganhar a confiança não só da população, mas também do exército e do Senado, na tentativa de restaurar a estabilidade sócio-política e militar. A Filipe o Árabe, sucedeu Décio. Proclamado Augusto pelos seus soldados na frente do Danúbio, manifestou desde cedo a sua vontade de devolver ao Império o seu poder. Do ponto de vista militar, empenhou-se em readquirir a integridade do território romano. Quanto à política interna, preocupou-se por estabelecer uma relação de proximidade com o Senado, no governo do Império³¹. Provavelmente em dezembro de 249, decidido a defender as tradições nacionais e restaurar o culto aos deuses que tornaram grande Roma, redigiu, um édito que obrigava todos os habitantes a tomar parte de um sacrifício geral aos deuses numa *supplicatio*³². Este édito soava como um chamamento à população a implorar, numa manifestação extraordinária e unânime, a proteção dos deuses para o bem-estar do Império³³.

Por detrás da exaltação do Império com manifestações religiosas estava a tentativa de restabelecer a *pax* e a unanimidade político-religiosa, necessárias para a sobrevivência do

Domus et Ecclesia Dei in Saeculo, 63). Durante este período, o fim do governo de um imperador e o início do outro era determinado pelo assassinato do imperador, pela subversão do exército, ou por uma conspiração do Senado (Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 11).

²⁹ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 10.

³⁰ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 331.

³¹ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 156.

³² Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 157.

³³ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 333.

Império, a recuperação da confiança num futuro próspero, sendo ao mesmo tempo um ato público de lealdade para com o imperador³⁴. Com esse objetivo, os magistrados locais foram encarregues de fazer aplicar a decisão imperial, convocando comissões que certificassem a realização do sacrifício aos deuses e à imagem do imperador, através de certificados (*libelli*), e utilizando meios de pressão aos recalcitrantes. Tais medidas de pressão foram-se tornando cada vez mais violentas, especialmente para com os cristãos, embora o objetivo principal não fosse o de eliminá-los, e sim o de levá-los apostatar³⁵. Com efeito, a perseguição de Décio durou pouco tempo, visto que o imperador, a princípio do ano 251, teve de desistir para combater nas regiões do danubianas, onde acabou por encontrar a morte. Todavia, durante a perseguição, o número dos apóstatas (*lapsi*) superou em larga medida o dos confessores e mártires³⁶.

Como veremos, Cipriano atribuirá esse fenómeno ao enfraquecimento do fervor inicial da fé dos cristãos, que existira durante os primeiros dois séculos³⁷ e à decadência generalizada da disciplina e das obras de caridade, fruto da proximidade com o *saeculum*, com os seus costumes e pompas. Com efeito, embora os cinquenta anos de “*pax*”, entre o Império e a Igreja, tivessem proporcionado a expansão do cristianismo em muitas regiões, especialmente as do Norte de África, e em cada classe social (entre as esferas altas do Estado e até entre os militares), bem como a consolidação da sua estrutura interna, nem sempre a adesão ao cristianismo foi acompanhada por uma sincera conversão e pelo sério empenho na disciplina cristã³⁸. Em diversos casos, tal estado de corrupção implicava os próprios responsáveis das comunidades cristãs, fortemente denunciados por Cipriano pelo desinteresse pastoral e pela frenesia de atividades lucrativas, como se vê no *De lapsis*³⁹. Por essa razão, uma das notas mais características do episcopado de Cipriano foi o aperfeiçoamento dos costumes e da disciplina dos cristãos, especialmente dos ministros⁴⁰.

³⁴ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 157.

³⁵ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 157.

³⁶ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 157-161.

³⁷ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 333.

³⁸ Cf. C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, 688-689.

³⁹ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De lapsis*, c. 6, in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, II (Madrid: BAC 2016) 48-49.

⁴⁰ Cf. C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, 689.

1.2. *Ecclesia in saeculo*: a Igreja posta à prova

Em todas as esferas da sociedade, advertia-se que o império estava numa fase de decadência. Alastrou-se, então, um sentimento de medo e insegurança neste mundo constantemente ameaçado e de tensão generalizada⁴¹. Tal situação provocou não só a desorientação dos espíritos, mas também o confronto entre as diferentes culturas sociais, sobretudo entre pagãos e cristãos, que, entretanto, representavam já uma presença social significativa e bem estruturada⁴². Com efeito, já nos períodos de tolerância dos imperadores romanos, sobretudo durante o governo de Filipe o Árabe, os pagãos manifestaram uma rejeição frente a dita política e reagiram com uma atitude conservadora, que acabou por encontrar em Décio o seu principal protagonista⁴³.

Para além da antipatia que o crescente fenómeno cristão suscitava entre as massas pagãs⁴⁴, em circunstâncias calamitosas, a opinião pública procura normalmente os responsáveis de um tal estado de coisas⁴⁵. Acresce ainda que, nos períodos de «insegurança», a tendência é a de assegurar a existência pelos bens temporais. Finalmente, a inconsistência do mundo presente motivou um movimento de grande procura religiosa, para reencontrar a esperança de um futuro menos triste e para vencer o medo à finitude⁴⁶.

A crise do *saeculum* levou, então, ao confronto social entre pagãos e cristãos. Com efeito, as convulsões naturais eram interpretadas como manifestações da ira dos deuses que requeriam a reposição do justo culto, de modo a restaurar a *pax deorum*⁴⁷. Em diversas ocasiões, as massas populares encontraram nos cristãos o “bode expiatório” a quem atribuir a responsabilidade de todos os males, acusando-os de desobedecerem à autoridade e adorar uma divindade desconhecida, e não as do Império. Em diversas ocasiões foi a massa popular a levantar duras revoltas contra os cristãos⁴⁸.

⁴¹ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 64-65.

⁴² Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 64-65.

⁴³ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 156.

⁴⁴ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 155.

⁴⁵ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 65.

⁴⁶ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 65.

⁴⁷ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 65, nota 203.

⁴⁸ Já Tertuliano, na sua obra *Apologeticum*, viu-se obrigado a responder às recorrentes acusações dirigidas aos cristãos, na tentativa de acalmar tal hostilidade (TERTULIANO, *Apologeticum*, 40, 1-2 [Lisboa: Livraria Alcalá, 2002]). Compreende-se assim o fenómeno difuso da responsabilidade pelas perseguições: a falta de base legal para as mesmas, são, em grande medida, uma manifestação do mal-estar social vivido no Império Romano.

Assim aconteceu durante o governo de Septímio Severo, em Cartago no ano 203⁴⁹; na Capadócia, onde, depois de um terrível terremoto, os cristãos foram alvo de uma autêntica razia pelas massas⁵⁰; ou em Alexandria no ano 249, quando a força da fúria popular custou a vida a diversos cristãos e muitos perderam os seus bens⁵¹.

Terminada a violenta e generalizada perseguição de Décio, durante o governo do seu sucessor, Trebino Galo (251-253), um novo flagelo atingiu o Império e, conseqüentemente, as comunidades cristãs, entre as quais a de Cartago: uma dura epidemia de peste. Frente a este novo alerta, o imperador ordenou à população de realizar um sacrifício ao deus Apolo⁵². As as massas populares, por sua parte, incitaram a autoridade imperial a desencadear uma violenta perseguição contra a Igreja – durante a qual foram atingidos o bispo de Roma Cornélio e o seu sucessor Lúcio⁵³ – acusando os cristãos de serem os responsáveis pela propagação da peste no império. Em Cartago, as massas pagãs reclamaram que Cipriano fosse lançado aos leões⁵⁴.

Também no reinado de Valeriano (253-260), depois de uma primeira fase de benevolência para com os cristãos, assistimos a uma surpreendente mudança de atitude que desencadeou uma breve, mas dura, perseguição contra a Igreja. Provavelmente, a sua decisão foi influenciada pelo ministro imperial Macrino, que via nos bens dos cristãos uma fonte de lucro para remediar a situação precária do Império⁵⁵.

Como vemos, em diversos casos, a aversão das massas contra os cristãos foi instigada ou incrementada por personagens ilustres que gozavam de prestígio entre o povo. É o caso de Demétrio – contra quem Cipriano compõe o seu tratado apologético –, provavelmente um magistrado que tinha dirigido os processos contra os confessores e mártires⁵⁶: «Por isso te contesto, Demétrio, e de igual modo a todos aqueles que tu instigaste, e a muitos outros seguidores que ganhaste, sendo vós a causa e raiz do mal e semeando o ódio contra nós por

⁴⁹ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 328.

⁵⁰ Cf. EUSÉBIO, *Historia Ecclesiastica* 6, 34 (Paris: Cerf, 1955) 137; CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistola* 75, c. 10, in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 911-913 (Daqui em diante, depois de citar a referência da obra de Cipriano, coloca-se entre parênteses o número da página da edição por nós utilizada).

⁵¹ Cf. EUSÉBIO, *Historia Ecclesiastica*, 6, 41, 1-9 (145-147).

⁵² Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 161.

⁵³ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistulae* 60-61, in GIL-TAMAYO, J. A. (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 730-743.

⁵⁴ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 59, 6 (706-707).

⁵⁵ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 337.

⁵⁶ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «Introducción general», in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) LXXII.

causa das tuas calúnias»⁵⁷. Como vemos, estão a confronto duas visões do mundo e do poder secular: enquanto o Império se entendia como um organismo eterno, infalível, Cipriano responde com um duro realismo: tal como acontece com qualquer organismo perecível, depois de ter atingido o cume do seu vigor, o Império entrou agora num processo de senectude e de declínio natural:

«A este propósito tu, que ignoras o pensamento de Deus e és alheio à verdade, deves saber em primeiro lugar que o mundo entrou já na sua senectude, já que não conserva as forças que tinha antes nem o vigor e a firmeza em que antes se apoiava. O mesmo mundo está a dizer, mesmo que não fôssemos nós a dizê-lo e a mostrá-lo com o testemunho das Sagrada Escritura e das profecias divinas, pois a mesma decadência das coisas demonstra que se aproximam ao seu fim»⁵⁸.

Frente a essa exaltação política e ao otimismo ideológico e artificial, que pretendia revigorar os ideais da *aeternitas*, da *renouatio* do *nouum saeculum* e da *felicitas temporum* do Império, o bispo de Cartago frisa a inconsistência da *pax romana* e a precariedade da *domus* terrena, que está a dar sinais evidentes de declínio⁵⁹. Num momento em que o Império tenta recuperar a sua vitalidade reafirmando o tradicionalismo, com o regresso ao culto das divindades ancestrais, engrandecido com jogos e festejos, Cipriano é consciente do perigo de contaminação que a convivência pacífica com a cultura pagã trazia para a integridade e a identidade do seu grupo⁶⁰. O pastor de Cartago deverá responder, por um lado às acusações

⁵⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 2, in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 313-315 (Daqui em diante, depois de citar a referência da obra de Cipriano, coloca-se entre parênteses o número da página da edição por nós utilizada): «Respondeo igitur et tibi, aduersum nos odia tuis maledicis uocibus seminando comites tibi plures radices adque originis tuae pullulatione fecisti». O tratado *Ad Demetrianum* é um precioso documento a ter em conta no nosso estudo, não só porque nele encontramos todos elementos envolvidos na crise do Império, como também permite-nos perceber o modo como Cipriano, e os seus contemporâneos, vivem e olham para a situação do Império. Mas sobretudo, nele estão em confronto duas perspectivas religiosas que incidem na visão do mundo e da vida: a cultura clássica-pagã e o cristianismo. A primeira entende o *saeculum* e o Império como um organismo eterno, defendido pelos deuses, e por isso procura a salvação neste mundo. A “origem” e causa dos males da sociedade eram, portanto, reportadas para a perspectiva religiosa: «Dixisti per nos fieri et quod nobis debeant inputari omnia ista quibus nunc mundus quatitur et arguetur, quod dii uestri a nobis non colantur» (CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 3 [314-315]).

⁵⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 3 (314-315): «Qua in parte qui ignarus diuinae cognitionis et ueritatis alienus es illud primo in loco scire debes senuisse iam mundum, non illis uiribus stare quibus prius steterat nec uigore et robore ipso ualere quo ante praeualebat. Hoc etiam nobis tacentibus et nulla de scripturis sanctis praedicationibus que diuinis documenta promentibus mundus ipse iam loquitur et occasum sui rerum labentium probatione testatur».

⁵⁹ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 66.

⁶⁰ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 69.

provenientes do mundo pagão, por outro, à perplexidade de muitos cristãos menos convictos⁶¹. Usará a arte retórica, aproveitando-se do tema da *senectus mundi*⁶², que já fazia parte do património mental comum, e da expectativa do iminente fim dos tempos, usando este *topos* negativo como preparação para o seu discurso escatológico⁶³. O objetivo do bispo de Cartago é persuadir os cristãos a não se acomodarem ao mundo presente, já em fase de decadência, mas a lutar pela verdadeira e eterna salvação⁶⁴.

Como referido, um ano depois de Cipriano ter começado a missão de Bispo de Cartago, tem início a perseguição de Décio, no ano 250. Esta perseguição é particular na medida em que é a primeira «perseguição geral», ou seja, não visa atingir apenas os clérigos, mas todos os cristãos⁶⁵. Isto explica a razão pela qual a questão dos *lapsi* foi tão importante: não se tratou só de clérigos a pedir a readmissão à Igreja, mas de um número mais amplo de pessoas⁶⁶. O debate gerado acerca do regresso dos cristãos caídos na apostasia, ou seja, da reintegração dos *lapsi* – os que tinham desertado durante a perseguição, cujo número superara significativamente o dos que se mantiveram fiéis – servirá de catalisador de tensões já existentes no seio das próprias comunidades cristãs, degenerando em cismas e heresias. Os conflitos gerados por alguns grupos encabeçados por clérigos contra os bispos legítimos de dois dos mais importantes centros do cristianismo da época, Roma e Cartago, constituíram uma séria ameaça para a unidade da Igreja⁶⁷.

Se o proceder inconsequente e desorganizado contra os cristãos por parte de autoridades subordinadas, mostrava a decadência socio-política do Império sob os imperadores-soldados⁶⁸, em contrapartida significou para o cristianismo um período de prosperidade. A liberdade que o clima predominantemente favorável ofeceu ao cristianismo proporcionou a expansão da Igreja e a consolidação da sua organização interna⁶⁹, especialmente em África. Com efeito, na primeira metade do século III, desde a subida ao trono de Septímio Severo

⁶¹ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 71.

⁶² Cf. J. DANIELLOU, «Le origini», 241-248, cit. in I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 71-72.

⁶³ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 73.

⁶⁴ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 73.

⁶⁵ O fenómeno da perseguição dos cristãos levanta algumas questões entre os historiadores, nomeadamente pelo fato de durante bastante tempo faltar uma base legal para as condenações. Efetivamente, será com Décio (depois de uma primeira tentativa, em 112, de Trajano) que passará a existir base jurídica para as perseguições. Fora isto, podemos assinalar dois fatores que estarão sempre presentes no fenómeno das perseguições: por um lado, o fator político, dada a mundividência política dos cristãos e, por outro lado, o fator popular, dada uma certa antipatia em relação aos cristãos.

⁶⁶ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 27, 3, 1 (500-501).

⁶⁷ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 162.

⁶⁸ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 332.

⁶⁹ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 323.

até ao Imperador Décio, apesar das ondas de perseguição de parte das massas, predominaram as fases de coexistência pacífica, de tolerância e até de benevolência dos imperadores a respeito das comunidades cristãs⁷⁰. Isto é confirmado pela presença de cristãos nas altas esferas do Estado, no Senado e na corte, durante a dinastia dos Severos, na primeira fase do governo de Septímio e sobretudo nos reinados de Cómodo, Caracala (211-217), Heliogábalo (218-222) e Alexandre (222-235)⁷¹.

Mas a entrada da Igreja nos vários âmbitos da vida social teve, por contrapartida, o ingresso do *saeculum* na *ecclesia*, ameaçando a identidade da mesma e a integridade da fé e dos costumes⁷². O *libellus* de Cipriano, denominado *De lapsis*, soa como uma dramática *lamentatio* contra a mundanização da Igreja, que levou ao arrefecimento da *fides integra* e da *religio deuota*, bem como à corrupção da *disciplina in moribus*⁷³. Cipriano denuncia com dureza este laxismo da fé e dos costumes em que acabaram por cair diversos bispos – denunciados por Cipriano por se deixarem de preocupar com as almas para procurar negócios ilícitos – assim como em todas as esferas da comunidade cristã: «Cada um preocupava-se em aumentar o seu património e, esquecendo-se da pobreza que praticavam os fiéis na época dos apóstolos e que sempre se devia manter, não tinham outra ansiedade que a de acumular bens com uma cobiça abrasadora e insaciável»⁷⁴. O pastor de Cartago lamenta que tal corrupção tivesse ocorrido especialmente nos chefes das comunidades:

«Não se via nos sacerdotes uma piedade sincera, uma fé íntegra no ministério, a misericórdia nas boas obras, a disciplina nos costumes [...]. Muitos bispos, que deveriam ser estímulo e exemplo para os demais com o seu comportamento, desprezando o seu sagrado ministério, converteram-se em administradores de bens mundanos, e, abandonando a sua cátedra episcopal e o povo a eles confiado, percorriam pelas províncias estrangeiras os mercados em busca de negócios lucrativos. Enquanto os seus irmãos sofriam de fome na Igreja, eles só procuravam amontoar dinheiro em abundância; apoderavam-se com enganos e fraudes das herdades alheias e carregavam um interesse com usura desmedida»⁷⁵.

⁷⁰ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 156.

⁷¹ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 326-330.

⁷² Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 69.

⁷³ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 69.

⁷⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De lapsis*, c. 6 (46-47): «Studebant augendo patrimonio singuli et, obliterati quis credentes aut sub apostolis ante fecissent aut semper facere deberent, insatiabili cupiditatis ardore ampliandis facultantibus incubabant». Daqui em diante, depois de citar a referência da obra de Cipriano, coloca-se entre parênteses o número da página da edição por nós utilizada.

⁷⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De lapsis*, c. 6 (48-49): «Non in sacerdotibus religio deuota, non in ministeriis fides integra, non in operibus misericordia, non in moribus disciplina [...]. Episcopi plurimi, quo set hortamento esse oportet ceteris et exemplo, diuina procuracione contempta procuratores rerum saecularium fieri; derelicta cathedra, plebe deserta, per alienas prouincias oberrantes negotiationis quaestuosae nundinas aucupari; esurientibus in Ecclesia fratribus, habere argentum largiter uelle, fundos insidiosos fraudibus rapere, usuris multiplicantibus faenus augere».

A corrupção dos costumes atingiu sobretudo uma dimensão que diz respeito à essência do ser cristão, o amor a Deus e entre os irmãos, para dar lugar à vaidade, à discórdia e à procura dos bens terrenos a todo o custo:

«Nos homens tudo era arranjo da barba; nas mulheres uma beleza artificiosa; pintavam-se os olhos, não os aceitando como Deus os tinha criado, e pintavam-se o cabelo com cores artificiosas. Não faltavam fraudes astutas para enganar o coração dos simples e traições insidiosas para desorientar os irmãos. Uniam-se em matrimónio com os gentios, os membros de Cristo prostituíam-se com os pagãos. Não só se jurava temerariamente, senão que se chegava inclusivamente ao perjuro; desprezavam-se com soberba os pastores da Igreja, caluniavam-se mutuamente com acusações cheias de veneno, estava-se sempre em desacordo até se chegar a um ódio profundo»⁷⁶.

Cipriano interpreta a dura perseguição de Décio como uma provação e uma correção divina, face à desobediência e infidelidade aos preceitos do Senhor:

«Se conhecemos a causa do açoite, também descobriremos a cura da chaga. O Senhor quis pôr à prova os seus filhos e, como a longa paz tinha corrompido a disciplina que nos tinha sido confiada pelo Senhor, a justiça do Céu encarregou-se de levantar a nossa fé decaída e quase diria adormecida, e, embora pelos nossos pecados merecêssemos mais castigos, Deus na sua infinita bondade dispôs que tudo o que até aqui aconteceu parecesse mais uma prova do que uma perseguição»⁷⁷.

Neste ponto, podemos apreciar de que modo o pastor da Cartago consegue tomar partido da negatividade da situação e reenquadá-la numa perspetiva de fé, isto é, da ação divina. Deste modo, enquanto denuncia a corrupção dos costumes proporcionada pelo longo período de «paz», exorta os seus destinatários a recuperar o vigor da fé, da disciplina eclesial e da caridade fraterna.

1.3. A túnica rasgada

Como vimos anteriormente, o Império Romano passava por um período de falta de coesão e de divisão interna. Décio procurou reunificar o Império a partir da prática da *pietas*:

⁷⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De lapsis*, c. 6 (48-49): «Corrupta barba in uiris, in feminis forma fucata: adulterari post Dei manus oculi, capilli mendacio colorata; ad decipienda corda simplicium callidae fraudes, circumueniendis fratribus subdolae uoluntates. Iungere cum infidelibus uinculum matrimonii, prostituere gentilibus membra Christi Non iurare tantum temere sed adhuc etiam peierare; praepositos superbo tumore contemnere, uenenato sibi ore maledicere, odiis pertinacibus inuicem dissidere».

⁷⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De lapsis*, c. 5 (46-47): «Si cladis causa cognoscitur, et medella uulneris inuenitur. Dominus probari familiam suam uoluit; et quia traditam nobis diuinitus disciplinam pax longa corruerat, iacentem fidem et paene dixerim dormientem censura caelestis erexit; cum que nos peccatis nostris amplius mereremur, clementissimus Dominus sic cuncta moderatus est ut hoc omne quod gestum est exploratio potius quam persecutio uideretur».

os membros do Império foram obrigados a prestar culto aos deuses, para manifestarem a sua adesão à causa imperial. Deste modo a ordem civil procurava unir os cidadãos pela causa imperial. Foi então prevista uma comissão para vigiar o efetivo cumprimento do sacrifício e enviar a cada cidadão um certificado (*libellus*) que testificasse a execução do mesmo⁷⁸. Quem se negasse a sacrificar, era encarcerado e torturado⁷⁹.

O édito imperial teve o efeito de um ataque-surpresa e um êxito inicial indiscutível sobre o vigor enfraquecido das comunidades cristãs. Como lamenta Cipriano no *De Lapsi*, o número dos que apostataram foi largamente superior aos que se mantiveram firmes sacrificando a vida pelo nome de Cristo⁸⁰.

Embora a perseguição de Décio não fosse diretamente dirigida aos cristãos, certo é que a presença destes representava uma situação espinhosa no Império. Os cristãos negavam a centralidade da *pax deorum* – fator central da *res publica* –, não seguiam as *uetera instituta*, nem observavam os *mos maiorum* e gabavam-se disso⁸¹. Ora, não reconhecer as antigas instituições significava negar o carácter sagrado da *ciuitas*, e recusar-se a prestar culto aos deuses titulares era negar o laço estreito e indissolúvel entre cidadãos e religião, garante do pacto social. A expressão desse laço era o culto à deusa Roma e ao «génio» do imperador, que formava o entrançado social. Daí a acusação a eles dirigida: ateísmo e impiedade. Assim, os cristãos não só eram acusados de provocarem a ira dos deuses protetores do Império, mas também de deslealdade para com o imperador – tendo em conta que o édito fora emitido diretamente pela autoridade suprema⁸².

O édito exigia que fossem pronunciadas as fórmulas pagãs, que se oferecesse um sacrifício e que se consumisse a carne sacrificada⁸³. É este o pecado que Cipriano mormente

⁷⁸ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 333.

⁷⁹ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 333.

⁸⁰ «Além disso, não lhes bastou a muitos a sua própria perdição, mas arrastaram o povo com muitas exortações à sua ruína, a beber o veneno da morte. E para cume da gravidade do crime, até as crianças ao colo dos seus pais ou levados por eles perderam, sendo tão pequenos, a graça que tinham recebido quase nos primeiros instantes da sua existência». (CIPRIANO DE CARTAGO, *De lapsis*, c. 9 [52-53]).

⁸¹ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 17.

⁸² Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 17.

⁸³ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 17-18; Baus especifica as várias formas como os cristãos lidaram com esta situação: «Em África muitos cristãos acreditaram evitar problemas, sem comprometer-se, procurando, sem sacrificar, um certificado da comissão, subornando algum membro dela ou por outros meios. Foram os que foram chamados *libellatici*, cujo pecado se estimou menos grave que o dos *thurificati*, que ofereceram sacrifício de incenso, e que o dos *sacrificati*, que cumpriram um sacrifício completo diante do ídolo» (K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 334).

aponta aos *lapsi*: «comungando» os ídolos excluíram-se da «comunhão» com o corpo e sangue de Cristo⁸⁴ e, portanto, da comunhão eclesial. Daí a importância da disciplina penitencial para Cipriano, enquanto processo de conversão e de reintegração com a comunhão eclesial e com o Corpo de Cristo. Vejamos de que modo denuncia os clérigos que, concedendo a comunhão eucarística aos *lapsi*, sem terem praticado a exomológesis e terem sido oficialmente reintegrados na Igreja, vão contra a Lei divina e acrescentam um pecado ainda mais grave do que a própria apostasia:

«Desprezando todas estas ameaças, antes de expiarem os delitos e de praticarem a exomológesis daquele crime, antes de purificar a sua consciência mediante o sacrifício e a imposição das mãos do sacerdote, antes de aplacarem a indignação de todo um Deus ofendido e ameaçador, se atrevem a fazer violência ao seu corpo e sangue, e cometem agora um delito ainda maior contra o Senhor com a sua boca e mãos, do que quando renegaram d' Ele. Isto não é viver em paz, senão fazer guerra, e não pode estar unido à Igreja quem está separado do Evangelho»⁸⁵.

O verdadeiro problema, nessa época, foi a tensão e, em certos casos, a fratura interna que a partir daí se gerou. Terminada a perseguição, a grande massa dos caídos quis voltar à comunhão da Igreja⁸⁶. É neste contexto que surge a polémica acerca da prática penitencial, que por sua vez foi o resultado de tensões internas já existentes, e que ameaçou a própria unidade da Igreja levando ao surgimento de cismas⁸⁷. A polémica penitencial envolveu principal e quase simultaneamente a Igreja de Cartago e a Igreja de Roma, embora sob ângulos diferentes.

Tendo-se prudentemente afastado da cidade, durante a perseguição de Décio, a Cipriano chegaram notícias não só do elevado número dos caídos, mas também da desordem que se estava a produzir na disciplina penitencial, que até então, sob a direção do bispo, não representava um problema⁸⁸. Na ausência de Cipriano, alguns presbíteros tinham readmitido os caídos à comunhão da Igreja, deixando-os participar no sacrifício eucarístico, sem exigir deles qualquer ato de penitência⁸⁹.

⁸⁴ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De lapsis*, c. 15 (58-59); cf., ainda, P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 17-18.

⁸⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De lapsis*, c. 16 (60-61): «Spretis his omnibus adque contmptis, uis infertur corpori eius et sanguini, et plus modo in Dominum manibus adque ore delinquunt quam cum Dominum negauerunt. Ante expiata delicta, ante exomologesin factam criminis, ante purgatam conscientiam sacrificio et manu sacerdotis, ante offensam placatam indignantis Domini et minantis, pacem putant esse quam quidam uerbis fallacibus uenditant: non pax illa sed bellum, nec Ecclesia iungitur quo ab euangelio separatur».

⁸⁶ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 336.

⁸⁷ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 162.

⁸⁸ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 476.

⁸⁹ «Oíço que, todavia, que alguns presbíteros, sem ter em conta o Evangelho, nem o que deixaram escrito os mártires, sem respeitar no bispo a sua dignidade episcopal e a sua cátedra, já começaram a estar em

Por sua parte, muitos dos caídos tinham conseguido dos mártires, antes de estes morrerem, ou dos confessores, cartas de paz, chamadas *libelli pacis*, nas quais se recomendava que fosse concedida a imediata comunhão eclesiástica⁹⁰. Cipriano reage, proibindo aos seus presbíteros, sob pena de deposição, admitir os caídos. Quanto aos confessores que tinham dado cartas de paz, comunicou-lhes que as suas cartas deviam ser consideradas apenas como uma recomendação à autoridade eclesiástica, mas que não tinham qualquer efeito jurídico⁹¹.

Todavia, devido à inquietude que começava a serpentear no seio das comunidades, o pastor de Cartago deu a ordem de outorgar imediatamente a *pax* eclesiástica nos seguintes casos: aos que se encontrassem gravemente enfermos, desde que mostrassem cartas de paz dos mártires; aos moribundos que tivessem dado prova de verdadeiro arrependimento. Ao seu regresso, ele mesmo lançaria mão no assunto dos *lapsi*⁹².

Frente às indicações do bispo de Cartago, uma parte dos *lapsi* submeteu-se prontamente, declarando-se disposta a fazer penitência, embora possuindo cartas de paz dos mártires. Outros, porém, revoltaram-se e reivindicaram contra o bispo, através de uma carta, que a «paz» lhes tinha sido concedida pelos mártires. À cabeça deste grupo colocou-se Felicíssimo, ordenado diácono pelo presbítero Novato, durante a ausência de Cipriano e sem conhecimento deste. A ele uniram-se outros clérigos, que já se encontravam em oposição ao bispo de Cartago. Considerando-se a legítima Igreja Católica e impulsionando uma dura propaganda contra Cipriano, esta coligação conseguiu um número considerável de seguidores, dando origem a um verdadeiro cisma⁹³.

É neste contexto que surgem o tratado *De Catholicae Ecclesiae Unitate* e o *De lapsi*, um precioso documento que nos oferece o quadro geral da Igreja africana antes e depois da perseguição de Décio. Nesta obra expõe o seu ponto de vista sobre a doutrina penitencial, reprovando o laxismo dos seus opositores e exigindo uma séria penitência como condição para ser readmitido à comunhão eclesiástica⁹⁴.

comunhão com os caídos, a oferecer o sacrifício para eles e a dar-lhes a Eucaristia» (CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 17, 2, 1 [464-465]); cf., ainda, K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 476.

⁹⁰ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 163.

⁹¹ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 476.

⁹² Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 1 (372-375); 15 (452-457); 16 (458-463); 18 (468-471); 19 (472-475).

⁹³ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 41 (570-573); 42 (574-575); 43 (576-585); 52, 3 (622-623); cf., ainda, K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 477.

⁹⁴ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De lapsis* 15 e 16 (58-61).

A oposição continuou sendo impulsionada pelo presbítero Fortunato, o qual tentou influenciar o bispo de Roma, Cornélio, contra Cipriano. Todavia, Cornélio informou prontamente Cipriano e, com isso, a tentativa difamatória de Fortunato foi invalidada⁹⁵. De regresso à sua comunidade, nos primeiros anos da sua atividade pastoral, o bispo de Cartago empregou todas as suas forças para reconstruir a unidade da sua comunidade, das igrejas do Norte de África e defender a sua relação com o colégio episcopal⁹⁶.

Sobre a disciplina penitencial, o primeiro passo foi devolver à autoridade eclesiástica o primado exclusivo sobre a penitência dos caídos. Assim, convocou um concílio em 251, no qual participaram numerosos bispos de África, e onde se determinou a práxis acerca da readmissão dos caídos, os quais poderiam retornar à comunhão, desde que fossem respeitados os seguintes pontos: a todos foi exigida a penitência, embora com tratos distintos conforme a gravidade do pecado⁹⁷. Os *libellatici*, depois de ser examinado atentamente caso a caso, podiam regressar rapidamente à *pax*. O rápido regresso dos *sacrificati* à comunhão só podia ser concedido em perigo de morte⁹⁸.

Todavia, a nova onda de perseguição do imperador Galo, que se supunha fosse mais violenta que a do seu antecessor Décio, obrigou a igreja do Norte de África a reconsiderar a sua posição acerca da práxis penitenciária, sobretudo no que diz respeito ao tempo do cumprimento da penitência para a readmissão à comunhão eclesial⁹⁹. Com efeito, frente a uma situação real de perigo e à possibilidade do martírio, era necessário o fortalecimento espiritual para enfrentar o combate e dar testemunho da fé através da readmissão à comunhão eclesial e eucarística¹⁰⁰.

Entretanto, em Roma, a meados do século III surgia a tendência oposta, devido à ação duma figura eclesiástica muito influente: o presbítero Novaciano¹⁰¹. Inicialmente, a respeito da doutrina penitencial assumira uma «postura moderada», tal como se vê na epístola dirigida por um grupo de presbíteros de Roma a Cipriano, referida na *Epistula* 30, redigida com muita

⁹⁵ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 59, 1.9.16 (696-697.708-711.722-725).

⁹⁶ Esta necessidade concreta levá-lo-á a formular as bases duma eclesiologia da comunhão baseada na unidade que, embora tendo em conta as circunstâncias da época, será tendencialmente eclesiocêntrica, terá uma importância tão grande que muitos dos princípios expostos na sua obra eclesiológica mais eminente, *De Unitate*, serão retomados séculos depois no Concílio Vaticano II.

⁹⁷ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 163.

⁹⁸ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 163.

⁹⁹ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 163.

¹⁰⁰ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 57, 2-4 (672-677).

¹⁰¹ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 162-163.

probabilidade pelo próprio Novaciano, onde se expunha a posição romana acerca da reconciliação dos *lapsi*¹⁰². Nela explicita-se a posição do clero de Roma, bem como de outros bispos de regiões próximas que aí se tinham refugiado, sobre a práxis penitencial a seguir até a eleição do novo bispo de Roma:

«Desejando por nossa parte manter a moderação do justo equilíbrio nestes assuntos, já faz tempo que muitos de nós, junto com os bispos vizinhos e de regiões próximas, assim como com outros bispos que chagaram aqui de países longínquos pela crueldade da perseguição, pensámos que não se deve inovar nada antes da eleição do novo bispo, e julgámos que a respeito dos caídos deve ter-se uma postura intermédia, de modo que, enquanto aguardamos que Deus nos conceda um novo bispo, fiquem em suspenso as causas daqueles que podem esperar até então»¹⁰³.

Se se mostrasse iminente a morte de um caído, este devia ser ajudado com a necessária prudência, desde que tivesse cumprido as obras de penitência, detestado pública e reiteradamente a sua queda e manifestado com lágrimas o seu sincero arrependimento¹⁰⁴. Estas ideias eram, com muita probabilidade, de Novaciano, o qual, durante o período da sede vacante em Roma entre os anos 250-251, na qualidade de secretário do colégio episcopal romano, tinha o encargo de manter a correspondência epistolar com as outras igrejas¹⁰⁵.

Em conformidade com o princípio «nihil innouandum», na mesma carta, Novaciano informara que os confessores de Roma negavam-se a expedir cartas de paz em favor dos caídos, e que, no que toca à disciplina penitenciária, não eram favoráveis à mitigação da pena vigente. Por isso, os próprios confessores romanos desaprovavam a pressa com que os caídos africanos solicitavam a sua readmissão à comunhão da Igreja. Concedê-la apressadamente seria o equivalente a um médico que costura uma ferida antes de ela cicatrizar devidamente, piorando a doença¹⁰⁶.

A postura de Novaciano é confirmada numa segunda carta, onde censura o grupo dos caídos de Cartago que recusando esperar o regresso do seu bispo, apesar da gravidade da sua culpa, reclamavam a paz da Igreja, afirmando ter-lhes sido concedida do Céu¹⁰⁷. A disposição

¹⁰² Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 30 (510-521).

¹⁰³ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 30, 8 (520-521): «Cuius temperamenti moderamen nos hic tenere quaerentes diu et quidem multi et quidem cum quibusdam episcopis uicinis nobis et adpropinquantibus et quos ex aliis prouinciis longe positos persecutionis istius ardor eiecerat, ante constitutionem episcopi nihil innouandum putauimus, sed lapsorum curam mediocriter temperandam esse credidimus, ut interim, dum episcopus dari a Deo nobis sustinetur, in suspenso eorum qui moras possunt dilationis sustinere causa teneatur».

¹⁰⁴ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 30, 8 (520-521).

¹⁰⁵ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 30, 8 (520-521).

¹⁰⁶ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 30, 2 e 3 (510-515).

¹⁰⁷ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 30, 8 (520-521).

que o presbítero romano designava a tal respeito consistia em: praticar a verdadeira penitência, demonstrar, com sincera piedade, o seu arrependimento e implorar a misericórdia de Deus¹⁰⁸.

Todavia, a sua posição chegou rapidamente ao extremo rigor, ao ponto de rejeitar por inteiro a readmissão dos caídos no tempo da perseguição, precisamente quando, terminada a perseguição de Décio e sendo possível a eleição de um novo bispo, é eleito Cornélio¹⁰⁹. Novaciano faz-se eleger em Roma como antipapa, tendo o imediato apoio de Novato vindo a Roma desde Cartago¹¹⁰, e levou à frente uma doutrina rigorista que rejeitava cabalmente a readmissão dos caídos na comunhão eclesiástica¹¹¹. Um concílio de 60 bispos e numerosos outros clérigos decretou a excomunhão de Novaciano, confirmando a prática romana vigente de admitir os caídos à penitência¹¹². Desde aí, Novaciano empenhou-se numa campanha propagandística tentando formar uma contra-Igreja tanto no Ocidente como no Oriente¹¹³, enviando os seus seguidores em numerosas províncias do Império; onde não fossem acolhidos pelos bispos legítimos, ele instituía outros¹¹⁴.

A propaganda de Novaciano foi rapidamente travada em Roma, graças à convocação de um concílio romano, e, em Cartago, graças ao pulso de Cipriano. Todavia, a sua atitude teve alguma ressonância em África, como se pode ver na correspondência entre o bispo Antoniano e Cipriano, ao qual são pedidos esclarecimentos¹¹⁵. Graças a esta correspondência, na *Epistula* 55, conhecemos a teoria de Cipriano acerca da disciplina penitenciária. Em seguida, o bispo de Cartago apoiou com determinação o legítimo bispo de Roma, graças a uma considerável correspondência epistolar¹¹⁶, conseguindo que muitos seguidores de Novaciano regressassem à comunhão com o seu bispo. Todavia, o cisma de Novaciano encontrou terreno fértil no Ocidente, na Gália e em Espanha, e em numerosas igrejas do Oriente, nomeadamente na Síria, Palestina, Bitínia, Frígia, Capadócia, Ponto, Cilícia, Arménia e Mesopotâmia¹¹⁷.

¹⁰⁸ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 36, 1-3 (544-549).

¹⁰⁹ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 164.

¹¹⁰ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 52, 2 (620-623).

¹¹¹ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 164.

¹¹² Cf. EUSÉBIO, *Historia Ecclesiastica* 6, 43, 2 (153); cf., ainda, K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 482.

¹¹³ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 164.

¹¹⁴ Cf. EUSÉBIO, *Historia Ecclesiastica* 6, 43 (153-159); cf., ainda, L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 164.

¹¹⁵ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 55 (632-665).

¹¹⁶ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 44-54 (586-631).

¹¹⁷ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 483-484.

A ameaça cismática alcançou também Fábio de Antioquia, socorrido imediatamente por Dionísio de Alexandria¹¹⁸. Um concílio convocado em Antioquia com os bispos de Cília, Capadócia e Palestina, conseguiu travar a expansão do cisma de Novaciano. Todavia, o novacianismo continuou em comunidades isoladas que, levando às extremas consequências as teorias do seu iniciador, chegaram a chamar-se de *catharoi*, a igreja dos «puros»¹¹⁹.

A perseguição de Décio e a consequente problemática acerca dos *lapsi*, permitiram, contudo, uma saudável reflexão da Igreja sobre si mesma, bem como o ordenamento da disciplina penitencial¹²⁰. Tanto é assim que quando se desencadeou a perseguição de Valeriano, a atitude dos cristãos foi significativamente diferente: reagiram com uma maturidade superior e resistiram brilhantemente ao ataque do imperador¹²¹. Finalmente, Galieno (260-268), filho e sucessor de Valeriano, suspendeu tacitamente a perseguição e publicou um édito graças ao qual se restituíam aos cristãos os seus lugares de culto e a liberdade de o praticar sem obstáculos¹²².

A necessidade de criar os *limes* de pertença à Igreja, frente às ameaças de contágio com a mentalidade do *saeculum* e aos ataques das perseguições, por um lado, e às divisões internas geradas pelos cismas e as heresias por outro, permitiu ao pastor de Cartago desenvolver um pensamento teológico baseado na noção de *unitas* que, apesar dos seus limites (uma certa tendência para uma visão eclesiocêntrica, que faz da Igreja o sujeito dos sacramentos, a qual será superada por Agostinho de Hipona), constituirá a base da eclesiologia africana e ocidental¹²³. Os desafios surgidos como consequência dos acontecimentos do século III, levaram o nosso autor a refletir e a dar razões sólidas sobre questões fundamentais: não só «onde está a verdadeira Igreja», mas também «o que é a Igreja» e o que é ser católico e agir «catolicamente», isto é, segundo o «espírito católico». A preocupação pastoral de reconstruir e defender a coesão e a identidade própria da Igreja e o desenvolvimento duma eclesiologia baseada na noção de *unitas*, caracterizam Cipriano como «o pastor da unidade».

¹¹⁸ Cf. EUSÉBIO, *Historia Ecclesiastica* 6, 44, 1-6 (159-160).

¹¹⁹ Cf. EUSÉBIO, *Historia Ecclesiastica* 6, 43, 1 (153).

¹²⁰ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 324.

¹²¹ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 339.

¹²² Cf. EUSÉBIO, *Historia Ecclesiastica* 7, 13 (187); cf., ainda, K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 339.

¹²³ Ver Y. CONGAR, «Introduction générale», in *Oeuvres de Saint-Augustin*, 28, 4a Serie: *Traité anti-donatiste* (Paris: Desclée de Brouwer, 1963) 9-124.

1.4. O pastor da unidade

O pastor de Cartago foi confrontado com toda a situação que temos vindo a descrever até aqui. O processo natural de envelhecimento da natureza¹²⁴, o esgotamento dos recursos naturais¹²⁵ e humanos¹²⁶, foi acelerado ainda mais pela corrupção dos costumes da sociedade romana, que incidiu na ordem da natureza e na progressiva degradação do Império: «Nos campos diminuem os lavradores, no mar os marinheiros, nos acampamentos os soldados, no foro a honestidade, nos processos a justiça, nas amizades a harmonia, nas artes a habilidade, nos costumes o rigor moral»¹²⁷.

Cipriano foi mais longe e colocou a situação do Império numa perspetiva teológica. As calamidades naturais, a alteração do curso normal das estações e a propagação da peste são fruto do castigo divino pelos pecados da sociedade romana que ofendem a Deus: a corrupção moral da sociedade¹²⁸; o culto aos falsos deuses (idolatria) considerados demónios¹²⁹; a injusta e cruel perseguição aos cristãos¹³⁰, identificados com o próprio Jesus Cristo.

Não podemos, contudo, atribuir a Cipriano uma visão fatalista e condenatória face ao Império e aos seus habitantes. O castigo infligido ao Império é situado no plano divino que, através dos cristãos, convida os pagãos a converterem-se e a passar a adorar o verdadeiro Deus¹³¹, pondo os olhos na vida e na glória futura¹³².

Frente às ondas de perseguição que ameaçavam a «desagregação» da *ecclesia*, ao enfraquecimento do vigor da fé dado pela proximidade com o *saeculum* e pelos largos períodos de paz¹³³, ao clima de instabilidade e medo provocado pela peste que flagelou a população de Cartago em 252, às incursões bárbaras na Numídia e à tentativa de exaltação do Império com festejos dedicados às divindades ancestrais, o discurso do nosso autor tem uma finalidade protréptica. O pastor de Cartago pretende dar uma resposta tanto aos «de fora» (os

¹²⁴ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 3 (314-317).

¹²⁵ «Não se tira mármore das canteiras removidas e esgotadas, nem dão tanta prata e ouro as minas exaustas, cujas veias vão-se empobrecendo de dia em dia» (CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 3 [314-315]).

¹²⁶ «Nos campos diminuem os lavradores, no mar os marinheiros, nos acampamentos os soldados» (CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 3 [314-315]).

¹²⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 3 (314-315): «Et decrescit ac deficit in arius agricola, in mari nauta, miles in castris, innocentia in foro, iustitia in iudicio, in amicitiiis concordia, in artibus peritia, in moribus disciplina».

¹²⁸ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 9-12 (320-327).

¹²⁹ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 15 (328-329).

¹³⁰ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 15-17 (328-331).

¹³¹ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 5 (316-317).

¹³² Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 25-26 (338-341).

¹³³ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 70.

pagãos) como aos «de dentro». Por um lado, oferece elementos de reforço da coesão e da identidade própria dos cristãos, estabelecendo as fronteiras de pertença, ou *limes* distintivos, pela oposição ao mundo pagão. Por outro lado, abre aos pagãos um horizonte de esperança e de salvação. E fá-lo servindo-se das imagens, das metáforas e dos instrumentos da arte retórica dos quais dispunha, nomeadamente da retórica do contraste¹³⁴, especialmente no campo apologético.

Um bom exemplo deste tipo de discurso é o tratado *Ad Demetrianum*. Com o objetivo de refrear a hostilidade e refutar as acusações dirigidas aos cristãos, o pastor de Cartago mostra que a fúria das torturas e do martírio são desprovidas de qualquer fundamento ou justificação racionais. A partir daí, procura captar o consenso e provocar a adesão do maior número de pagãos, através da alteração do juízo dos valores, mostrando a «racionalidade» do discurso cristão: «quos tamen sermonis nostri admittere credo rationem»¹³⁵. À ignorância e loucura, à irracionalidade dos pagãos, comparados a cães e a porcos que não compreendem, mas antes pisam as coisas santas, o nosso autor contrapõe a autoridade da Sagrada Escritura, «magisterii diuini auctoritate»¹³⁶. E à ridícula superstição dos pagãos¹³⁷ que, adorando ídolos que representam animais, rebaixam a sua dignidade humana, e até devem proteger os deuses pelos quais deveriam ser protegidos¹³⁸, a radical superioridade verdadeira religião¹³⁹.

Deste modo, apelando ao uso da razão na busca da verdade, que só se encontra *intra nos*, o autor quer suscitar no coração do leitor esta consciência: os argumentos e as acusações de Demetriano são uma mentira e a mentira é má. Por isso, quer criar o movimento oposto, induzindo o destinatário a aderir à razão e à verdade dos *sermonis nostri*¹⁴⁰. Este movimento é dado pela expressão «ad bonum mouebitur ueritate»¹⁴¹, vincada pela preposição «ad» e seguida por um verbo de movimento «mouebitur», que representa bem esta ideia: é a verdade que move interiormente e conduz para o bem.

Como se estivesse a elaborar um discurso partidário ou o de um advogado diante de um tribunal¹⁴², com magistral habilidade Cipriano consegue inverter a situação, ou estado de

¹³⁴ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 71.

¹³⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 1 (312-313).

¹³⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 1 (312-313).

¹³⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 5 (316-317).

¹³⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 13 (316-317).

¹³⁹ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 20 (332-335).

¹⁴⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 2 (312-315).

¹⁴¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 2 (314-315).

¹⁴² Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 79-85.

acusa. Com efeito, os cristãos eram acusados de irracionais e culpados da situação de calamidade; por isso, julgados, torturado e condenados por um tribunal humano. O nosso autor pretende mostrar que, pelo contrário, os verdadeiros irracionais e culpados são os pagãos, que ofendem o único e verdadeiro Deus, pelos seus vícios e costumes imorais e por perseguirem os cristãos que são inocentes. Por esta razão, sofrem os tormentos infligidos pelo Supremo Juiz. Assi, enquanto os cristãos são acusados de maus cidadãos, na realidade são inocentes e até intercedem pela salvação dos pagãos¹⁴³, chamando-os a converterem-se ao verdadeiro Deus para alcançarem a salvação.

Depois, através de um discurso marcadamente escatológico, transfere toda a *uirtus* e a *spes* na *salus*, que os seus contemporâneos tanto anseiam, para fora do *saeculum*, isto é, para o espaço coletivo da *ecclesia*¹⁴⁴, onde se encontram a verdadeira virtude¹⁴⁵, firmeza e tranquilidade:

«A Escritura afirma que ao homem que adora e serve a Deus, apoiado na verdade e na esperança e enraizado na solidez da fé, não o farão tremer o embates deste mundo. Ainda que as vinhas falhem, as oliveiras deixem de produzir e se esgotem os campos por secar-se a erva, o que é isto para os cristãos, para os servos de Deus, os que Ele chama ao paraíso, e aos quais espera toda a graça e abundância do reino dos céus? O seu júbilo sempre está no Senhor, a sua alegria e o seu gozo no seu Deus, e suportam com firmeza os males e adversidades do mundo, enquanto têm aspiram aos bens e às riquezas futuras»¹⁴⁶.

Agir segundo a razão consistirá em abandonar e emergir das profundas trevas da superstição para aderir à verdadeira religião que só se encontra na Igreja¹⁴⁷. Por isso, escritos como o *Ad Demetrianum* são muito mais que um tratado apologético, mas uma verdadeira releitura da história e da religião. Isto vale tanto para o tema da *senectus mundi*¹⁴⁸, como para o motivo da espera da iminente *finis temporum*¹⁴⁹.

Sendo filho desta época caracterizada pelo sentimento de perigo e por uma atmosfera inquietante, Cipriano aproveitará este cenário de pessimismo e insegurança como plataforma

¹⁴³ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 17-19 (330-333).

¹⁴⁴ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 17-19 (330-333).

¹⁴⁵ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 19 (332-333).

¹⁴⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 20 (334-335): «Dei hominem et cultorem Dei subnixum spei ueritate et fidei stabilitate fundatum negat mundi huius et saeculi infestationibus commoueri. Vineae licet fallat et olea decipiat et herbis siccitate morientibus aestuans campus arescat, quid hoc ad christianos, quid ad Dei seruos paradisi inuitat, quos gratia omnis et copia regni caelestis exspectat? Exultant semper in Domino et laetantur et gaudent in Deo suo et mala adque aduersa mundi fortiter tolerant, dum bona et prospera futura prospectant».

¹⁴⁷ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 67.

¹⁴⁸ Cf. E. ZOCCA, «La “senectus mundi”», 651-662; E. R. DODDS, «Pagani e cristiani», 11, cit. in I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 71-72.

¹⁴⁹ Cf. E. GALLICET, «Cipriano», 153-154; E. R. DODDS, «Pagani e cristiani», 11, cit. in I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 72.

existencial sobre a qual elaborará a sua proposta positiva de *ecclesia* como «único» espaço de salvação onde recuperar a *pax* e a *securitas* que o Império já não garante¹⁵⁰.

Apresenta, assim, a novidade do Cristianismo na sua dimensão escatológica como única proposta positiva através da qual o pessimismo coletivo é superado¹⁵¹. Deste modo, é «fora» do mundo pagão e «dentro» da *ecclesia* que se pode edificar a casa (*domus*) e o porto seguro onde a nova *communitas* pode encontrar a segurança da salvação, apesar das tempestades do mundo presente¹⁵².

A condição atual (*nunc*) do *saeculum* é apresentada em termos de «ruína» e «naufrágio», desprovida de qualquer esperança, da qual é preciso fugir encontrando um novo espaço de estabilidade¹⁵³. Para denunciar as falsas seguranças e valores do mundo pagão, Cipriano recorre ainda à força das metáforas que faziam parte do imaginário comum para, assim, chegar com mais eficácia aos seus destinatários. Uma destas é, precisamente, a metáfora do naufrágio e do porto salvífico:

«Assim, a única tranquilidade segura e confiada, a única segurança sólida e firme só a encontra quem, apartando-se destas inquietações e turbilhões do mundo, se refugia ao amparo de um porto de salvação, isto é, quem da terra levanta os olhos ao céu e, depois de receber a graça do Senhor e posto o seu coração n'Ele, gloria-se em ter por vil aquilo que aos demais, nas coisas mundanas, lhes parece grande e sublime. Nada pode apetecer já, nada pode desejar deste mundo quem está por encima do mundo. Que defesa mais firme e inabalável, que proteção tão celestial se descobre nos bens eternos ao libertar-se dos laços do mundo que escraviza, e purificando-se das fezes terrenas para olhar a luz eterna da imortalidade! Adverte-se então o dano que nos causou anteriormente a astúcia do devastador inimigo. E nada nos impele mais a amar o que havemos de ser do que conhecer e detestar o que fomos. E para isto não é necessário dinheiro, nem intrigas, nem poder, como quando se pretende alcançar com um grande esforço uma fortuna ou as mais altas dignidades de poder: pelo contrário, o dom de Deus é gratuito e fácil de conseguir. Assim o sol resplandece, o dia dá a sua luz, a fonte a sua água e a chuva humedece, do mesmo modo se infunde em nós o Espírito celestial»¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 65.

¹⁵¹ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 72.

¹⁵² Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 66.

¹⁵³ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 66.

¹⁵⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Donatum*, c. 14, cit. in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 208-211 315 (Daqui em diante, depois de citar a referência da obra de Cipriano, coloca-se entre parênteses o número da página da edição por nós utilizada): «Vna igitur placida et fida tranquillitas, una solida et firma securitas, si quis ab his inquitantis saeculi turbinibus extractus salutare portus statione fundetur: ad caelum oculos tollit a terris et ad Domini múnus admissus ac Deo suo mente iam proximus, quicquid apud caeteros in rebus humanis sublime ac magnum uidetur, intra suam iacere conscientiam gloriatur. Nihil adpetere iam, nihil desiderare de saeculo potest, qui saeculo maior est. Quam stabilis, quam inconcussa tutela est, quam perennibus bonis caeleste praesidium, implicantis mundi laqueis solui, in lucem immortalitatis aeternae de terrena faece purgari. Viderit, quae in nos prius infestantes inimici pernicies insidiosa grassata sit. Plus amare compellimur, quod futuri sumus, dum et scire conceditur et damnare, quod eramus. Nec ad hoc pretiis aut ambitu aut manu opus est, ut hominis summa uel dignitas uel potestas elaborata mole pariat: et gratuitum de Deo múnus et facile est. Vt sponte sol radiat, dies luminat, fons rigat, imber inrorat, ita se spiritus caelestis infundit».

O mundo presente é visto, portanto, como um «mar agitado», inquieto, instável, passageiro, ao qual se contrapõe o novo espaço da *solida et firma securitas*, isto é, do porto da salvação que oferece o horizonte ultraterreno. Daí a necessidade de uma passagem não só espacial, como também temporal em relação à corrupção dos costumes mundanos, expressa pela metáfora da «viagem» no meio de um mar agitado, sujeito às tempestades do tempo presente, até à *securitas* definitiva. É para esta meta que o cristão, desapegando os olhos e o coração das realidades terrenas e passageiras deste mundo, deve orientar toda a sua vida.

Como vemos, Cipriano adota as metáforas e imagem do património coletivo (*topoi*) em função da construção do edifício eclesial, pela contraposição com a cultura pagã, com um objetivo específico:

«Ao acentuar os motivos que distinguem a “tempestade” obscura do mundo da “segurança” luminosa que a *ecclesia* oferece, procura também criar as condições que movam os «de fora» a abandonar as falsas seguranças da vida presente, pondo em evidência a urgência de uma decisão»¹⁵⁵.

O estilo literário do nosso autor, que exploraremos adiante, será caracterizado em larga medida por uma retórica de contraste, com um objetivo bem preciso: estabelecer os *limes* de pertença ao seu grupo, isto é, à Igreja entendida como *domus*, ou como barco, de maneira a «distanciar» o seu grupo de uma proximidade perigosa com o *saeculum*, que ameaçava a integridade da *ecclesia*¹⁵⁶. Na ótica de Cipriano, era precisamente este laxismo, este enfraquecimento da fé, dos costumes e da caridade para com os irmãos, e a idolatria em que muitos cristãos tinham envergado, a provocar tantos «caídos» durante as perseguições. Esta denúncia ocorrerá na última parte do *De Unitate*.

¹⁵⁵ I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 66.

¹⁵⁶ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 69.

2. AS PALAVRAS E A PALAVRA EM SÃO CIPRIANO: DE RHETOR A PASTOR

Devido ao seu contexto histórico e eclesiástico, Cipriano de Cartago apresenta-se como um homem de continuidades e ruturas, representando como poucos o trânsito da cultura pagã para o cristianismo. Este processo teria, obviamente, de deixar marcas na sua pessoa e no seu pensamento, marcas essas que estão espelhadas não só na sua ação pastoral, mas também nos seus escritos.

As suas influências são assim múltiplas, ou não se tratasse de um homem com uma imensa bagagem cultural e um espírito que entendeu as transições do seu tempo não apenas como ruína, mas sobretudo como oportunidade de construção de um mundo distinto. Assim, neste capítulo iremos olhar para três das principais influências de Cipriano de Cartago. Em primeiro lugar, iremos considerar de que modo o autor utiliza os instrumentos da retórica antiga e os reelabora, colocando-os ao serviço da sua missão de pastor. De seguida, olharemos para a importância da Sagrada Escritura em São Cipriano, analisando o seu papel, quer na sua conversão, quer nos seus escritos em geral, à exceção do *De Unitate*, que só será brevemente abordado, uma vez que será objeto de posterior análise. Por último, abordaremos a influência de Tertuliano, o seu *magister*, provavelmente o teólogo que marcou de forma mais vincada o seu pensamento.

2.1. Continuidade e rutura com a retórica antiga

Antes de nos debruçarmos sobre *De Unitate* em si, é inevitável lançarmos sucintamente um olhar sobre os aspetos principais da retórica clássica e sobre os principais géneros literários da oratória usados na época clássica. Com efeito, sendo nascido na África Proconsular e pertencente a uma família da alta burguesia, Cipriano pôde realizar estudos superiores, adquirindo uma elevada formação literária. Como muitos jovens provenientes de famílias

abastadas, dedicou-se à eloquência e com boas probabilidades exerceu a profissão de advogado¹⁵⁷. Mais ainda, embora Pôncio descreva a passagem dos *studia et bona artes* e da *sapientia saecularis* para o conhecimento da *sacrae litterae* como uma superação súbita e radical das trevas do mundo para a nova *sapientia*¹⁵⁸, a rutura integral com a formação e o sistema escolar da *romanitas* é mais um ideal teórico do que uma realidade possível e concreta¹⁵⁹. A primeira obra elaborada pouco depois do seu batismo, apesar de marcar a rutura com o *sermo cultus* da cultura pagã e a passagem à *simplicitas* da *ueritas* cristã, reflete ainda a formação pagã e a habilidade no uso da *ars dicendi* que o nosso autor aprendera na escola pagã e a qual, de forma discreta, continuará a usar¹⁶⁰.

2.1.1 Princípios da retórica antiga

Nascida na Ática, depois das Guerras Médicas, a arte retórica (o termo «retórica» significa «ciência de falar» e indicava a arte de construir de maneira artística um discurso), na cultura clássica antiga, tornar-se-á uma verdadeira ciência e um ideal de vida¹⁶¹.

Tendo conhecido o seu maior desenvolvimento na democracia ateniense, a eloquência tornou-se um fator determinante nos discursos de natureza política e forense¹⁶². No mundo romano desenvolveu-se principalmente em âmbito político a partir do século II, graças ao ensino de mestres de retórica vindos da Grécia. Entre os mais antigos manuais de retórica em língua latina encontramos a *Rhetorica ad Herennium*, de autor desconhecido, e a *Institutio Oratoria* de Quintiliano, do século II, «um tratado sobre a formação do homem», concebido como «um homem perfeito que deve ser, por sua vez, um homem bom»¹⁶³.

A retórica teve então um papel de destaque no âmbito do discurso da jurisprudência. H. Lausberg define essa arte ou ciência como um «sistema mais ou menos elaborado de formas de pensamento e de linguagem, as quais podem servir à finalidade de quem discursa para

¹⁵⁷ C. FAILLA, «Introducción», in C. FAILLA – J. PASCUAL TORRÓ, *Cipriano* (Ciudad Nueva: Madrid, 1991) 13.

¹⁵⁸ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 98.

¹⁵⁹ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 98-99.

¹⁶⁰ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 98.

¹⁶¹ Cf. E. R. CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, I, 99, cit. in J. CAMBUTA, *Retórica clássica e pregação cristã no livro IV do De Doctrina christiana de Santo Agostinho* (Lisboa: Universidade de Lisboa – Faculdade de Letras, 2014) vi.

¹⁶² Cf. E. R. CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, 100 cit. in J. CAMBUTA, *Retórica clássica e pregação cristã*, vii.

¹⁶³ QUINTILIANO, *Institutio. Otatoria.*, Prefácio, 9, cit. in J. CAMBUTA, *Retórica clássica e pregação cristã*, vii.

obter, em determinada situação, o efeito que pretende»¹⁶⁴. Conforme o âmbito em que for exercitada, pode ser distinguida entre retórica em sentido lato e retórica escolar. No primeiro caso, entende-se como «a arte do discurso em geral que é exercida por qualquer indivíduo ativamente participante na vida de uma sociedade»¹⁶⁵. No segundo, trata-se da «arte do discurso partidário (exercida especialmente diante dos tribunais), a qual, desde o século V a. C., constitui o objeto de ensino»¹⁶⁶. Era, por isso, especialmente estudada na formação de advogados e de políticos¹⁶⁷.

Na fase mais antiga, a retórica distinguiu apenas duas partes: a *inuentio* (εὕρεσις) e a *elocutio* (λέξις). A *inuentio* ocupava-se do conteúdo (*res*) ou substância do discurso, enquanto a *elocutio* da sua forma ou expressão externa (*uerba*). Mais tarde, graças aos estoicos, foram acrescentadas outras três, de maneira a fixarem-se as seguintes partes, todas harmoniosamente articuladas entre si: *inuentio* (εὕρεσις, ciência da descoberta), *dispositio* (τάξις, ordenação), *elocutio* (λέξις, expressão), *memoria* (μνήμη) e *actio* (ὑπόκρισις, declamação)¹⁶⁸. A *inuentio* é ainda a parte que se ocupa de encontrar pensamentos adequados à matéria que se pretende abordar, de acordo com o interesse e o objetivo (*utilitas causae*). A *inuentio* não tem a ver tanto com o engenho do orador, mas sim com uma recordação, *mimesis*, de alguma coisa pré-existente no subconsciente deste¹⁶⁹.

A *dispositio* diz respeito à elaboração do discurso e, portanto, à planificação, organização e ordenamento dos argumentos, para que cada parte fosse integrada de forma orgânica e harmoniosa na totalidade do discurso¹⁷⁰.

A finalidade da *elocutio* era adornar o discurso. Conforme o estilo literário, fundamenta-se na pureza e na persuasão. A pureza estava relacionada com a gramática, isto é, com o conjunto de regras que determinam o conteúdo linguístico. A gramática orienta-se para a *ars bene loquendi*. A persuasão seguia um sistema de regras que asseguram o seu êxito. Tais regras são estabelecidas pela retórica, que se preocupa pela *ars bene dicendi*¹⁷¹. Para conseguir tais objetivos, o orador devia-se esforçar por expor com nitidez o seu pensamento, de

¹⁶⁴ H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literária* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982) 75.

¹⁶⁵ H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, 75.

¹⁶⁶ H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, 75.

¹⁶⁷ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, 83.

¹⁶⁸ Cf. J. OROZ RETA, *San Agustín. Cultura clásica y Cristianismo*, 148, cit.in J. CAMBUTA, *retórica clásica e pregação cristã*, viii.

¹⁶⁹ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literária*, 91-93.

¹⁷⁰ Cf. J. CAMBUTA, *Retórica clásica e pregação cristã*, xii.

¹⁷¹ Cf. E. R. CURTIUS, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, 110, in J. CAMBUTA, *Retórica clásica e pregação cristã*, xiv.

modo a ser o mais possível inteligível aos destinatários. Entre as qualidades perseguidas pela retórica, a beleza ocupava um lugar privilegiado. Servia-se, assim, de ornamentos literários para decorar o conteúdo essencial do discurso, com a intenção de *delectare* e *mouere*¹⁷². No que diz respeito aos géneros da *elocutio* (*genera elocutionis*), distinguem-se o *genus humile*, o *genus mediocre* e o *genus graue*¹⁷³.

A *memoria* desempenhava uma função importante para o orador: tratava-se de reter o vocabulário, as regras e normas linguísticas e literárias, e os elementos ou partes discursivas, ao fim de o orador determinar a geografia do seu texto¹⁷⁴. Uma vez planificado, elaborado, organizado e estabelecidos os objetivos do discurso, a fase final consistia na *pronuntiatio* do discurso. Era especialmente nesta fase que se podia apreciar o génio do orador¹⁷⁵.

De maneira geral, na retórica antiga, o discurso era tipicamente constituído por: *exordium*, *narratio*, *diuisio* ou *partitio*, *confirmatio*, *confutatio* e *conclusio*. Cada parte desempenhava uma função específica no contexto do discurso geral. A parte inicial, identificada como *exordium* ou *proemium*, tinha a função de atrair a atenção (*attentio*), a aceitação (*docilitas*) e a benevolência (*benevolentia*) do destinatário; por exemplo, de um juiz, em vista daquilo que era defendido na causa partidária¹⁷⁶.

A *propositio* integrava-se na *dispositio*. Esta enquadra-se, por sua vez, na parte central do discurso. A sua função é comunicar (*docere*) aquilo que se pretende provar no discurso. Conforme o seu conteúdo, distinguem-se dois tipos. Se o conteúdo fosse articulado de forma pormenorizada, então a parte inicial seria seguida pela *partitio*; se o conteúdo fosse desenvolvido através de uma cadeia de pensamentos que transmitiam acontecimentos, então seria seguida pela *narratio*, cujas características são: a *breuitas*, a *perspicuitas* e a *probatio*¹⁷⁷. Seguia-se a *argumentatio*, cuja finalidade ou função era a *probatio* das acusações. A *argumentatio* dividia-se em duas partes: a *refutatio*, na qual se impugnavam os argumentos do adversário, e a *peroratio*, correspondente à *conclusio* com a ratificação do que ficou como aprovado na argumentação¹⁷⁸.

No que diz respeito à «materia artis» da retórica, H. Lausberg identifica três géneros de eloquência: o género judicial (*genus iudiciale*, γένος δικανικόν), o género deliberativo

¹⁷² Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 127.

¹⁷³ Cf. J. CAMBUTA, *Rétórica clássica e pregação cristã*, xv.

¹⁷⁴ Cf. J. CAMBUTA, *Rétórica clássica e pregação cristã*, xvii.

¹⁷⁵ Cf. J. CAMBUTA, *Rétórica clássica e pregação cristã*, xvii.

¹⁷⁶ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 92.

¹⁷⁷ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 92.

¹⁷⁸ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 92-93.

(*genus deliberativum*, γένος συμβουλευτικόν) e o género epidítico ou demonstrativo (*genus demonstrativum*, γένος ἐπιδεικτικόν ou πανηγυρικόν)». O primeiro era normalmente usado no contexto dos tribunais, especialmente nos processos penais. Era explorado principalmente pelos advogados, no âmbito da acusação e da defesa. O segundo, tradicionalmente conotado com objetivos morais e políticos, tinha a função de aconselhar ou desaconselhar, sendo usado por quem devia pronunciar um discurso diante duma assembleia popular, nas vezes de representante de um partido político. O terceiro tinha uma função laudativa ou *exprobatoria*. Era habitualmente usado nos panegíricos ou discursos laudatórios de figuras ilustres ou eventos festivos¹⁷⁹.

Os autores cristãos dos primeiros séculos, sobretudo os que tiveram uma sólida formação literária, como é o caso de Cipriano, embora rejeitando os artifícios linguísticos da eloquência, não puderam desvincular-se totalmente da educação adquirida. Apesar de os referidos géneros não ocorrerem quase nunca em estado puro, foram fundidos e adaptados com uma certa liberdade, e postos ao serviço dos objetivos que se pretendiam alcançar. O género judiciário foi reutilizado pelos cristãos sobretudo no âmbito da apologética e da controvérsia; o género deliberativo foi adaptado à pregação e exortação moral. O género demonstrativo, ou epidítico, foi reaproveitado para exaltar as obras de Deus e os feitos dos mártires ou de outras personagens ilustres.

2.1.2 A reelaboração retórica em Cipriano de Cartago

A figura de Cipriano de Cartago é um exemplo emblemático da tentativa de rutura com os princípios da retórica antiga e com os valores da cultura pagã a ela subjacente, mas, ao mesmo tempo de readaptação das técnicas da arte retórica, submetidas às exigências da Palavra bíblico-kerigmática. O encontro com a Sagrada Escritura e a aplicação dos instrumentos da retórica clássica, serão determinantes na definição do estilo de Cipriano, fazendo dele um autor inovativo e marcante para a retórica cristã.

Ao readaptar os géneros literários da retórica clássica, Cipriano mistura-os com frequência, conforme as preocupações, os destinatários e o tipo de mensagem que pretende transmitir. Devido aos limites do nosso trabalho, mostraremos a novidade do estilo de Cipriano de Cartago apenas através do *Ad Donatum*, por ser a primeira obra elaborada pouco depois do seu batismo, e do *Ad Demetrianum*, como base para nos debruçarmos, no próximo

¹⁷⁹ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 83-85.

capítulo, no uso dos instrumentos da retórica no *De Unitate*. Pelas imagens e temas utilizados, do nosso ponto de vista, estas duas obras manifestam com maior evidência os conhecimentos e a habilidade de Cipriano enquanto *rhetor*; algo que continua a transparecer mesmo depois da sua conversão¹⁸⁰.

Como sugere o título, o *Ad Donatum* é destinado, principalmente, a um amigo que recebera recentemente o batismo. No que diz respeito ao género literário, em muitos manuscritos, especialmente a partir do século XI, e nas mais antigas edições, a obra aparecia com o título *epistula prima ad Donatum*. E o próprio Agostinho, quando diz ter lido o primeiro capítulo da obra, alude a uma «carta»¹⁸¹. A obra pode, então, ser atribuída ao género epistolar, sendo, de resto, o mais usado por Cipriano quando se trata de dirigir-se a pessoas concretas¹⁸². De resto, era frequente usar este modelo literário para dirigir-se a um público mais amplo.

No horizonte do autor estão, por um lado, os catecúmenos e os neófitos que precisavam de serem fortalecidos na consciência da fé que tinham abraçado; por outro lado, especialmente os pagãos, perante os quais Cipriano defende a doutrina cristã, exortando-os a aderirem ao novo modelo de vida ensinado por Cristo aos seus discípulos¹⁸³. Daí que a obra recolha os elementos doutrinários próprios das catequeses batismais e, ao mesmo tempo, imagens e motivos da literatura pagã, como, por exemplo, a estrutura dialógica da obra e o ambiente imaginário para onde o autor leva o seu amigo Donato: um vergel em tempo tevidima, um lugar apto para o repouso e o diálogo, na medida em que se presta a criar um clima confidencial¹⁸⁴. Este *topos* era habitual nos diálogos filosóficos clássicos, o que denuncia o estilo refinado e rebuscado próprio de um *rhetor* romano¹⁸⁵. Também na descrição das mudanças operadas nele, o autor dá uso a uma grande riqueza de vocabulário e imagens, com a finalidade de iluminar os homens, dissolvendo as trevas do mal e desvelando os sinais dos dons divinos¹⁸⁶. Para atingir esse objetivo, Cipriano recorre ao género parenético, que se adapta ao discurso exortativo, e o cruza com o estilo apologético.

A obra começa com uma confissão autobiográfica, falando dos extraordinários efeitos da graça divina, descrita como uma autêntica regeneração, fruto da nova fé que abraçou¹⁸⁷.

¹⁸⁰ J. DANIELLOU, *Los orígenes del cristianismo latino* (Madrid: Ediciones cristandade, 2006) 216.

¹⁸¹ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *De doctrina christiana*, 4, 14, 31 (Turnhout: Brepols, 1982).

¹⁸² Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «Introducción general», LIX.

¹⁸³ Cf. C.-I. MIHAI, «Retorica e Conversione. Il potere persuasivo dell'*exemplum* personale nell'*Ad Donatum*, 3-4 di Cipriano di Cartagine», in *Classica et Christiana* 10 (2015) 241.

¹⁸⁴ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «Introducción general», LVII.

¹⁸⁵ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «Introducción general», LVII.

¹⁸⁶ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «Introducción general», LVII.

¹⁸⁷ Cf. C.-I. MIHAI, «Retorica e Conversione», 240.

Cipriano recorre ao *exemplum*, através do conto autobiográfico acerca da sua anterior vida pagã e da sua conversão, não só para conferir uma maior autoridade e poder de persuasão ao seu discurso, mas sobretudo para servir de modelo ao seu público. Deste modo, convida o seu amigo, e com ele o público pagão, a seguir o mesmo percurso¹⁸⁸. Na medida em que se referia a uma realidade de vida concreta, o *exemplum* conseguia, no discurso protrético, uma eficácia superior à das argumentações de carácter racional¹⁸⁹.

A descrição positiva da sua conversão e a carga apologética com que descreve os efeitos da graça são reforçadas pela veemente denúncia dos vícios, da imoralidade e da corrupção dos costumes dos romanos. Este tipo de retórica tem, todavia, uma intenção protrética ou exortativa, na medida em que visa impelir os destinatários a uma radical transformação de vida e de costumes¹⁹⁰. Para Cipriano, não se trata apenas de lançar um convite a abraçar um modelo de vida melhor do que o anterior, mas sim, afirmar a radical superioridade da vida e da disciplina cristã frente aos valores do *saeculum*¹⁹¹. Deste modo, o acento não é posto tanto na sua pessoal mudança de vida, como na descrição satírica e despiedada da sociedade pagã. Por esta razão, e como faz notar Gil-Tamayo, mais do que um conto autobiográfico, a abundância dos elementos apologéticos, com a qual é construído o discurso, parece outorgar à obra o carácter de uma apologia dentro de uma verdadeira polémica anti-pagã¹⁹².

O relato da conversão é, portanto, construído segundo dois planos: a *pars destruens*, desenvolvida entre o III e o IV capítulo, e a *construens*, no capítulo IV. O autor utiliza assim a retórica da *syncretis*, baseada sobre o elogio e o biásimo entre dois *genera uitae*, a saber: o cristão e o pagão¹⁹³. Devemos ter em conta que o fato de tornar patente o *ethos* pessoal, longe de ser para Cipriano uma tentativa de auto-exaltação, era um instrumento já presente na retórica tradicional¹⁹⁴. Aqui enquadra-se no dever que o autor cristão sente de mostrar aos destinatários o caminho da salvação a partir da experiência pessoal.

Na primeira parte, o autor discorre sobre o estado de prostração e incerteza, ignorância e erro, que caracterizou a sua vida antes do batismo, com o objetivo de levar os destinatários a identificarem-se com a sua experiência, criando neles a consciência da necessidade de uma transformação radical. Pelo contraste com o período anterior, a segunda parte centra-

¹⁸⁸ Cf. C.-I. MIHAI, «Retorica e Conversione», 242-243.

¹⁸⁹ A. K., «Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience», 65, cit. in C.-I. MIHAI, «Retorica e Conversione», 243.

¹⁹⁰ C.-I. MIHAI, «Retorica e Conversione», 242-243.

¹⁹¹ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 102-103.

¹⁹² Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «Introducción general», LVII.

¹⁹³ C.-I. MIHAI, «Retorica e Conversione», 244.

¹⁹⁴ C.-I. MIHAI, «Retorica e Conversione», 248-249.

se na positividade da sua renovação de vida produzida pelos efeitos da graça recebida no batismo, mostrando como todo o percurso de conversão o preparou para aceder à luz, à verdade e à salvação.

A antítese dos termos noite/dia, duvidoso/certo, impenetrável/patente, vida de vícios/vida de virtudes, obscuro/luminoso, impossível/possível, tem uma evidente intenção persuasiva: levar os destinatários à consciência da total superioridade da vida cristã, mostrando as consequências e os benefícios decorrentes do abandono da vida pagã, sublinhando, ao mesmo tempo, a inconsistência e a vaidade de todos os valores exaltados pelo *saeculum*: honras, riquezas, ambições políticas¹⁹⁵. Há, portanto, uma inversão dos valores socialmente aceites e perseguidos, e uma transferência dos mesmos; por um lado, para o espaço dos cristãos; por outro, para um horizonte supra-mundano: a vida imortal. Com isso, pretenderá criar nos destinatários a consciência da necessidade de permanecer ou regressar à única e verdadeira Igreja, único espaço de salvação.

Deste modo, ao passo que condena os valores e os costumes do *saeculum*, a obra revela uma abertura e um convite dirigido aos pagãos a entrarem na Igreja, como único espaço da *tranquillitas* e da segurança, para a obtenção certa dos bens futuros e da salvação, pela prática das virtudes cristãs:

«Assim, pois, a única tranquilidade segura e confiada, a única segurança sólida e firme a encontra somente quem, apartando-se de todas estas inquietudes e turbilhões do mundo, se acolhe ao amparo de um porto seguro de salvação, isto é, quem na terra levanta os olhos ao céu e, depois de receber a graça do Senhor e posto o coração n'Ele, se gloria de ter por vil aquilo que aos demais, nas coisas mundanas, lhes parece grande e sublime. Nada já pode apetecer, nada pode desejar deste mundo, quem está acima do mundo. Qual defesa tão firme e inquebrável, qual proteção tão celestial se descobre nos bens eternos ao libertar-se dos laços do mundo que escraviza, e purificar-se das fezes terrenas para admirar a luz da eterna imortalidade! Adverte-se então o dano que nos causou anteriormente a astúcia do devastador inimigo. E nada nos impele mais a amar o que havemos de ser do que conhecer e detestar o que fomos antes. E para isto não se necessita dinheiro, nem intrigas, nem poder, como quando se pretende lograr com um grande esforço humano uma fortuna ou as mais altas dignidades e poderes: pelo contrário, o dom de Deus é gratuito e fácil de conseguir»¹⁹⁶.

¹⁹⁵ C.-I. MIHAI, «Retorica e Conversione», 247-249.

¹⁹⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Donatum*, c. 14 (208-211): «Vna igitur placida et fida tranquillitas, una solida et firma securitas, si quis ab his inquitantis saeculi turbibibus extractus salutare portus statione fundetur: ad caelum oculos tollit a terris et ad Domini múnus admissus ac Deo suo mente iam proximus, quicquid apud caeteros in rebus humanis sublime ac magnum uidetur, intra suam iacere conscientiam gloriatur. Nihil adpetere iam, nihil desiderare de saeculo potest, qui saeculo maior est. Quam stabilis, quam inconcussa tutela est, quam perennibus bonis caeleste praesidium, implicantis mundi laqueis solui, in lucem immortalitatis aeternae de terrena faece purgari. Viderit, quae in nos prius infestantes inimici pernicies insidiosa grassata sit. Plus amare conpellimur, quod futuri sumus, dum et scire conceditur et damnare, quod eramus. Nec ad hoc pretiis aut ambitu aut manu opus est, ut hominis summa uel dignitas uel potestas elaborata mole pariat: et gratuitum de Deo múnus et facile est».

De modo análogo, no *Ad Demetrianum*, Cipriano apresenta uma obra principalmente apologética em defesa das comunidades cristãs contra as acusações do mundo pagão, que responsabilizava os cristãos das calamidades que afligiam o Império, por não aderirem ao culto das divindades que o protegiam. O autor denuncia duramente, na pessoa de Demetriano (um personagem socialmente influente da época, que teria instigado a revolta das massas contra os cristãos), a falsa e irracional religião dos pagãos, usando uma semântica pejorativa - e até irônica - e esvazia o mundo e o Império de qualquer pretensão de eternidade.

No *Ad Demetrianum* aparece a influência da concepção estoica das idades da vida na sua doutrina sobre a «senectude do mundo», especialmente no momento trágico que está a viver o Império¹⁹⁷. A visão pessimista acerca da iminência do fim não é estranha à tradição judeo-cristã. Em Cipriano aparece ainda no tratado *Quod idola dii non sint*, com a expressão «urgente saeculo»: «Já tinha predito Deus que, no final dos tempos e sendo já próximo o final do mundo, se lhe uniriam adoradores de todas as nações, povos e cidades muito mais fiéis»¹⁹⁸. No capítulo 16 do *De Catholicae Ecclesiae Unitate* reencontramos esta ideia ao falar do «occasum mundi» e do fim do mundo que se aproxima, acompanhado pelo tema do alastramento do mal, inclusive dentro das comunidades cristãs¹⁹⁹:

«Vão-se cumprindo todas as coisas que foram anunciadas e, ao aproximar-se o fim do mundo estão a verificar-se conforme aos homens e às circunstâncias. Se enfurece cada vez mais o inimigo, engana o erro, se exalta a estupidez, se enflama a inveja, cega a cobiça, deprava a impiedade, incha a soberba, exaspera a discórdia, precipita a ira»²⁰⁰.

Como faz notar J. Daniélou, expressões análogas aparecem na *Epistula* 58, onde se fala da «queda (*occasum*) do mundo e do tempo do Antiristo que se aproxima», e na *Epistula* 67: Cipriano geme sobre os males que afligirão a Igreja, o que fora predito por Deus para «quando o mundo se desmoronasse». Esta ideia aparece ainda no *De mortalitate*:

«E se assim devem viver sempre os servidores de Deus, com mais razão deve fazer-se agora que o mundo vai perecer e se encontra envolvido em ruínas (corruente) e forças destruidoras,

¹⁹⁷ Cf. J. DANIELOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 214.

¹⁹⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *Quod idola dii non sint*, 8, in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, II (Madrid: BAC, 2013) 11-12: «Nec non Deus ante praedixerat, fore ut uergente saeculo et mundi fine iam proximo ex omni gente et populo est loco cultores sibi adegeret Deus multo fideliores».

¹⁹⁹ J. DANIELOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 214.

²⁰⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 16 (232-235): «Adimplentur quaecunque praedicta sunt, et appropinquante iam seculi fine, hominum pariter ac temporum probatione venerunt. Magis ac magis aduersario saeuiente error fallit, extollit stupor, liuor incendit, cupiditas excoecat, deprauat impietas, superbia inflat, discordia exasperat, ira praecipitat».

de tal modo que já vemos como estão a produzir-se graves males e sabemos que ameaçam ainda moires; consideremos uma grande ganância o sair rapidemanete deste mundo»²⁰¹.

O *De mortalitate* é outrossim um texto emblemático no qual se descreve a situação do mundo atual, e exorta os fiéis a não terem medo da morte diante da peste. Cipriano apresenta o mundo como uma casa já desgastada pelo envelhecimento (*senectude*) e em ruína da qual é preciso emigrar. A Igreja é descrita como uma nave no meio duma tempestade, da qual precisa sair para encontrar um porto seguro²⁰². Como faz notar J. Daniélou, o tema do mundo comparado a uma casa (*domus*) aparece já em Séneca: «Mundum et unam omnium domum spectare»²⁰³. Entre outros temas de rasgo estoico, no *Ad Demetrianum* encontramos a comum caducidade da condição humana, que afeta tanto o amo como o escravo, que tal como nasce deve morrer, e o tema da «postura ereta» que deve caracterizar o homem²⁰⁴, por contraposição à prostração pagã diante dos falsos deuses que desumaniza.

Assim, o pastor de Cartago responde às acusações dirigidas pelos pagãos aos cristãos, cruzando temas bíblicos, nomeadamente apocalípticos e escatológicos, com argumentos filosóficos²⁰⁵:

«A este propósito tu, que ignoras o pensamento de Deus e és alheio à verdade, deves saber em primeiro lugar que o mundo entrou já na sua senectude, já que não conserva as forças que tinha antes, nem o vigor e a firmeza em que antes se apoiava. O mesmo mundo está a dizer, mesmo que não fôssemos nós a dizê-lo, e não o mostrássemos com o testemunho das Sagrada Escritura e das profecias divinas, pois a mesma decadência das coisas demonstra que se aproximam ao seu fim»²⁰⁶.

Depois de mostrar a total lealdade dos cristãos para com o Império e os seus habitantes, e até a preocupação pelo seu destino, a obra conclui-se com uma exortação a Demétriano e, através da sua figura, aos pagãos que comungavam das suas ideias, para passar à verdadeira religião, porque o Deus verdadeiro é misericordioso e solícito com todos os que se convertem a Ele:

²⁰¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De mortalitate*, c. 25, in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 308-309: «Quod cum sempre faciendum fuerit Dei seruis, nunc fieri multo magis debet corruente iam mundo et malorum infestantium turbinibus obsessio, ut qui cernimos coepisse iam grauiam et scimus imminere grauiora lucrum maximum computemus, si istinc uelocius recedamus».

²⁰² Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De mortalitate*, c. 25 (308-311).

²⁰³ SÉNECA, *De beneficiis* VII, 1, 7, cit. in J. DANIELÉLOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 21.

²⁰⁴ Cf. J. DANIELÉLOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 214.

²⁰⁵ Cf. J. DANIELÉLOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 215-216.

²⁰⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, c. 3 (314-315): «Qua in parte qui ignarus diuinae cognitionis et ueritatis alienus es illud primo in loco scire debes senuisse iam mundum, non illis uiribus stare quibus prius steterat nec uigore et robore ipso ualere quo ante praeualebat. Hoc etiam nobis tacentibus et nulla de scripturis sanctis praedicationibus que diuinis documenta promentibus mundus ipse iam loquitur et occasum sui rerum labentium probatione testatur».

«E como não nos é lícito odiar e o melhor obséquio a Deus é não devolver injustiça por injustiça, vos exortamos, enquanto existe a possibilidade, enquanto ainda resta algo desta vida, a pedir perdão a Deus e sair das profundas trevas das vossas superstições para a luz brilhante da verdadeira religião. Não invejamos os vossos bens e não escondemos os benefícios de Deus. Pagamos os vossos ódios com a benevolência e vos mostramos o caminho da salvação em troca dos tormentos e torturas que nos infligis. Crede, vivei e alegrai-vos connosco, vós que nos perseguis por um breve tempo [...]. Ninguém deve ver-se impedido, pelos pecados ou pelos anos, de converter-se e chegar à salvação. Para aquele que ainda está neste mundo o arrependimento nunca é tardio. Fica aberta a porta do perdão de parte de Deus e é fácil a entrada para os que procuram e chegam a compreender a verdade [...]. Cristo outorga esta graça, concede este dom da sua misericórdia, porque triunfou da morte na cruz, porque redimiu o crente com o preço do seu sangue, porque reconciliou o homem com Deus Pai, porque deu a vida aos mortais com a regeneração celestial. A este devemos seguir todos, se é possível; marquemos-nos com o seu sinal sagrado. Ele nos abre o caminho da vida, nos devolve o paraíso, nos conduz ao reino dos céus»²⁰⁷.

Também neste contexto Cipriano cruza o género apologético com o demonstrativo e com o parenético ou exortativo, utilizando os instrumentos da retórica com a missão de defender a causa cristã e sobretudo com uma finalidade pastoral: defender a Igreja ameaçada, num período de fortes perturbações externas e internas; oferecer aos cristãos motivos sólidos para permanecer fiéis à fé que abraçaram e consolidar as bases do seu grupo. Face à sedução de voltar aos costumes da sociedade romana, o pastor de Cartago pretende convencer os seus destinatários da radical superioridade da religião e da moral cristã sobre o *saeculum*. Finalmente, com uma finalidade protréptica, procura agregar novos membros, apresentando a positividade e a verdadeira estética atrativa da vida cristã. Nesta perspetiva, a Igreja entende-se como um espaço sempre aberto.

Como veremos no próximo capítulo, também o *De Unitate* é uma obra principalmente exortativa, que cruza os diversos géneros literários, e aplica muitos dos instrumentos da retórica acima referidos ao serviço dos graves desafios pastorais com que se deve confrontar. Já não se tratará apenas de apresentar uma apologética da fé e da ética cristã para defender os batizados da perigosa sedução do modelo de vida e da cultura do *saeculum*, nem de defender as comunidades cristãs do feroz embate das ondas de perseguição. Neste caso, são a

²⁰⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, 25-26 (340-341): «Et quia odisse non licet nobis et sic Deo plus placemus, dum nullam pro iniuria uicem reddimus, hortamur, dum facultas adest, dum adhuc aliquid de saeculo superest, Deo satisfacere et ad uerae religionis candidam lucem de profundo tenebrae superstitionis emergere. Non inuidemus commodis uestris nec beneficia diuina celamus. Odiis uestris beniuolentiam reddimus et pro tormentis ac suppliciis quae nobis inferuntur salutis itinera monstramus. Credite et uiuite et qui nos ad tempus persequimini in aeternum gaudete nobis cum [...]. Nec quisquam aut peccatis retardetur aut annis quominus ueniat ad consequendam salutem. In isto adhuc mundo manenti paenitentia nulla sera est. Patet ad indulgentiam Dei aditus et quaerentibus adque intelligentibus ueritatem facilis accessus est [...]. Hanc gratiam Christus inperit, hoc munus misericordiae suae tribuit subigendo mortem trophaeo crucis, redimendo credentem pretio sui sanguinis, reconciliando hominem Deo Patri, uiuificando mertalem regeneratione caelesti. Hunc si fieri potest sequamur omnes, huius sacramento et signo censeamur. Hic nobis uiam uitae aperit, hic ad paradisum reduces facit, hic ad caelorum regna perducit».

própria unidade e existência da Igreja a serem postas em causa por movimentos dissidentes que surgem a partir de dentro. As controvérsias geradas acerca da reintegração dos *lapsi*, acabaram por ameaçar a própria essência da *Ecclesia*, quer do ponto de vista da doutrina, quer daquilo que constitui os fundamentos da *communio* eclesial. Este estado de instabilidade foi produzido pela difusão de duas *praxis* e doutrinas opostas e radicais, encabeçadas por clérigos que, arrogando-se o título de bispos, formaram grupos independentes e contra os bispos legitimamente instituídos. Frente ao sério perigo de desintegração da unidade, o pastor de Cartago deverá estabelecer os *limes* de pertença à Igreja Católica, com a sua fundamentação teológica, e os motivos da permanência e de regresso à *pax* e *unitas* eclesial. Deverá assim estabelecer as razões teológicas da fidelidade aos bispos legítimos e, finalmente, um conjunto de valores coletivamente assumidos como verdadeiramente cristãos. Embora São Cipriano não possa ser identificado como um «teólogo» especulativo à maneira de Tertuliano, deste desafio pastoral resultará o estabelecimento das bases de uma verdadeira eclesiológia da unidade eclesial, até então ainda incipiente.

2.2. A Sagrada Escritura na conversão e nos escritos de Cipriano

O encontro e a conversão ao cristianismo significaram para Cipriano de Cartago uma rutura com o mundo e a cultura pagã e com os valores veiculados pela retórica clássica. Com efeito, o sistema pedagógico tardo-antigo defendia um conjunto de valores inconciliáveis com os princípios ético-religiosos da *ecclesia*. O estudo das letras estava intimamente associado à manutenção do sistema religioso e ideológico da cultura romana²⁰⁸. Com efeito, «a educação pedagógica fornecia normas de comportamento que pressupunham que a própria Roma eterna se revestisse de um carácter definitivo»²⁰⁹.

Cipriano pretende fazer com que a sua conversão e o encontro com a Palavra divina se reflitam nos seus escritos. Esta radical conversão é intencionalmente vincada pela ausência de citações diretas de autores pagãos e pela recusa declarada das qualidades da retórica clássica, baseada na eloquência colorida, sedutora e habilmente construída, para dar lugar a uma

²⁰⁸ Cf. G. FORTI, «La concezione pedagogica», 301, cit. in I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 99.

²⁰⁹ N. COCHRANE, *Cristianesimo e cultura classica*, 198-199, cit. in I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 99.

nova *inuentio* baseada na Sagrada Escritura, na riqueza litúrgica e nos autores cristãos²¹⁰. Assim, esvaziando de toda positividade o orgulho da dialética tradicional, afirma uma nova conceção de *sapientia* baseada numa nova disciplina e noutras formas de erudição²¹¹. A habilidade do orador é igualmente posta em segundo lugar, para dar maior destaque à Escritura, pois a força da Palavra bíblica defende e manifesta por si só a verdade incontestável do conteúdo da fé:

«Que a oratória opulenta faça ostentação dos seus recursos nos tribunais e assembleias, mas quando se fala de Deus nosso Senhor, a autêntica simplicidade das palavras, ao dar o argumento em favor da fé, não deve apoiar-se na habilidade da eloquência, mas sim na verdade do conteúdo. Por isso, escuta não discursos grandiloquentes, mas sólidos; não as palavras adornadas com as ostentações duma linguagem culta para lisonjear os ouvidos do público, mas com um estilo plano para anunciar com a simples verdade a misericórdia de Deus»²¹².

Assim, desde a sua primeira obra cristã, a produção literária de Cipriano marca um novo estilo caracterizado pela conversão do mundo a Deus²¹³, entendida como uma radical mudança de costumes e de mentalidade que envolvem o homem todo e que – relacionada com o batismo – é equiparada a um «segundo nascimento»²¹⁴:

«Quando eu ainda jazia nas trevas da obscura noite, quando ia flutuando no meio das águas deste mundo tempestuoso e, indeciso, seguia o caminho do erro sem saber nada da realidade da minha vida, afastado da verdade e da luz, pelos meus hábitos de então, imaginava que fosse algo muito difícil e duro o que a misericórdia divina me prometia para a minha salvação: que alguém pudesse renascer de novo e que, nascido para uma vida nova pelo banho da água da salvação, abandonasse o que tinha sido antes e, permanecendo no mesmo corpo, mudasse o coração e a mente do homem velho»²¹⁵.

Como afirma Gallicet, Cipriano «reivindica à Escritura aquele carácter de nobre vigor, clareza expressiva e brevidade eficaz que ele põe no *Ad Donatum*, ou seja, no início da

²¹⁰ Cf. F. BOLGIANI, «Le origini della cultura cristiana», 32. 35, cit. in I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 100.

²¹¹ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 100.

²¹² CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Donatum*. c. 2 (192-193): «In iudiciis, in contione, pro rostris opulenta facundia uolubili ambitione iactetur: cum de Domino, de Deo uox est, uocis pura sinceritas non eloquentiae uiribus nititur ad fidei argumenta sed rebus. Denique accipe non diserta, sed fortia, nec ad audientiae popularis inlecebram culto sermone fucata, sed ad diuinam indulgentiam praedicandam rudi ueritate simplicitate».

²¹³ J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, cit. in P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 43.

²¹⁴ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 100.

²¹⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Donatum*. c. 3 (194-195): «Ego cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem cum que in salo iactantis saeculi nutabundus ac dubius uestigiis oberrantibus fluctuarem uitae meae nescius, ueritatis ac lucis alienus, difficile prorsus ac durum pro illis tunc moribus opinabar, quod in salutem mihi diuina indulgentia pollicebatur, ut qui renasci denuo posset ut que in nouam uitam lauacro aquae salutaris animatus, quod prius fuerat, exponeret et corporis licet manente conpage moninem animo ac mente mutaret».

sua atividade de escritor após a sua conversão ao cristianismo, como ideal estilístico indissociável da sua profunda conversão»²¹⁶. A Palavra divina constitui o miolo da pregação e, ao mesmo tempo, «um modelo estilístico» caracterizado pela evidência da expressão, pela *perspicuitas* e pela *brevitas*, porque a prova ou conteúdo da fé não precisa de longas argumentações²¹⁷. A verdade da fé exige ser acolhida com adesão total, submetendo a ela a própria razão e a própria existência. Não requer a habilidade e o engenho do *rhetor* para convencer e aliciar o interlocutor. Basta a Palavra de Deus na sua essencialidade.

No *De Unitate*, ao propor-se desmascarar os enganos das heresias e cismas que, afirma o nosso autor, «tergiversam subtilmente a realidade, enganando com aparências de verdade»²¹⁸, encontramos o mesmo princípio: «Se alguém quiser considerar e estudar estas coisas, não necessita de largos discursos ou muitos argumentos. A prova conforme a fé é fácil, porque a verdade é simples. *O Senhor diz a Pedro: Eu digo-te que tu és Pedro...*»²¹⁹.

É por essa razão que, em relação à tradição retórica clássica, Cipriano se aproxima do *aperte et lucide dicere* do estilo literário-filosófico ciceroniano, e antepõe a *rudis simplicitas*, qualidade do *uir bonus*, aos ornamentos da retórica clássica. Com Cipriano, a estética cristã irá inspirar-se na estética estoica de Sêneca e na de Cícero, que às *eloquentiae uires* preferem a essencialidade da *res*²²⁰. Esta preocupação pela *res*, mais do que pela elegância do discurso, associada a uma «inversão de valores», caracteriza o estilo de Cipriano, como afirma J. Fontaine:

«As próprias coisas e não os termos farão a força desta nova eloquência. Há aqui uma conversão total – uma inversão – dos valores da segunda sofística e do seu formalismo subtil que escolhia os sujeitos mais vãos para fazer malabarismos de forma ainda mais gratuita com os termos... A clareza do testemunho cristão encontra aqui a sua tarefa, através duma estética na qual as exigências do kérygma evangélico se podem distinguir de uma retórica abusiva, conforme as vozes autorizadas de Cícero e Sêneca»²²¹.

²¹⁶ GALLICET, «Cipriano e la Bibbia: “*Fortis ac sublimis vox*”», 43-52, cit. in P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 43.

²¹⁷ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 42-43.

²¹⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 3 (216-217): «ut dum uerisimilia mentiuntur, ueritatem subtilitate frustrentur».

²¹⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-217): «Quae si quis consideret et examinet, tractatu longo atque argumentis opus non est. Probatio est ad fidem facilis compendio ueritatis; loquitur Dominus ad Petrum: *Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus...*».

²²⁰ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 42.

²²¹ J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d’art latine au III siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, cit. in P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 42.

Deste modo, dos três objetivos perseguidos pela retórica, a saber, *delectare, docere e mouere*, Cipriano privilegia os últimos dois, em detrimento dos ornamentos literários com os quais, na retórica clássica, se procurava suscitar determinadas emoções nos interlocutores²²².

Segundo Mohrmann, Cipriano é um escritor inovador²²³ que marcará o início da estética cristã. J. Fontaine oferece um resumo deste novo estilo, que revisita a experiência cultural da qual provém e a submete sabiamente às exigências existenciais da Palavra escriturística: «Ele interioriza o seu estilo, fundindo as tradições dos moralistas latinos com o lirismo e o imaginário escriturístico. Cria assim uma prosa simbolística, profundamente religiosa, tornada ela mesma *sacramentum* da experiência interior e da vida espiritual nas suas formas mais altas»²²⁴.

Tal como a experiência pessoal da conversão ao cristianismo é proposta como modelo de vida para os seus destinatários, Cipriano quer levar os seus interlocutores ao conhecimento da Escritura, verdadeira fonte de sabedoria, para que estes façam uma verdadeira experiência pessoal de encontro com Deus:

«Tu [Donato], por tua parte, já que foste alistado nas filas espirituais pela milícia celestial, procura guardar incorrupta a instrução recebida e mantê-la pura com as virtudes da religião. A tua oração e leitura devem ser contínuas. No primeiro caso, tu falas com Deus, no segundo, Deus contigo. Que Ele te instrua nos seus preceitos, que Ele te eduque»²²⁵.

Não se trata apenas de um conhecimento intelectual ou teórico do texto sagrado, mas de uma interiorização e relação com a Palavra que ele transporta. A Sagrada Escritura é «carta» de Deus dirigida aos homens²²⁶, para que possam conhecê-Lo e entrar numa relação íntima com Ele, configurando os seus pensamentos, mentalidade e estilo de vida, como filhos de Deus:

«Se os homens gozam e têm orgulho em que os seus filhos sejam parecidos com eles, se lhes causa uma grande satisfação gerar uma prole que conserva os rasgos de seu pai, quanto maior será a alegria de Deus Pai quando a sua descendência espiritual reproduzir nas suas obras e méritos a raça do Pai! Que palma de justiça, que coroa, se tu te convertires naquele homem, do qual Deus diz: *Gerei filhos e os exaltei, mas eles me desprezaram* (Is 1,2); mas, antes, Cristo possa louvar-te e convidar-te ao prémio dizendo: *Vinde, benditos de meu Pai, recebei o reino*

²²² Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 41.

²²³ C. MOHRMANN, «Les éléments vulgaires du latin des chrétiens», 89-101, cit. in P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 43.

²²⁴ J. FONTAINE, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, cit. in P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 44.

²²⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Donatum*, c. 15 (210-211): «Tu tantum, quem iam spiritalibus castris caelestibus militia signavit, tene incorruptam, tene sobriam religiosis uirtutibus disciplinam. Sit tibi uel oratio adsidua uel lectio. Nunc cum Deo loquere, nunc Deus te cum. Ille te praeceptis suis instruat, ille disponat».

²²⁶ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 44.

que vos está preparado desde o princípio do mundo (Mt 25,34)! Caríssimos irmãos, o nosso ânimo deve esforçar-se com estas reflexões, deve fortalecer-se contra os ataques do diabo com exercícios de virtude. Tenhamos à mão a Sagrada Escritura para a ler; no coração, o pensamento dirija-se para Deus; que de nenhum modo cesse a oração, antes cumpram-se sempre obras de caridade que conduzem à salvação»²²⁷.

É importante sublinhar o papel que a Sagrada Escritura desempenhou na conversão e na formação inicial de Cipriano dentro do cristianismo, bem como nos primeiros anos de preparação para o presbiterado e episcopado. De fato, o uso da Escritura durante o catecumenado era uma prática constante da Igreja do Norte de África. Uma vez que se está diante de uma cultura eminentemente oral, este uso passava não apenas pela leitura, mas também, e sobretudo, pela memorização. Neste particular, a riqueza intelectual e o percurso anterior ao cristianismo do futuro bispo de Cartago, permitem-nos admitir que o seu uso da Escritura teria sobretudo a sua memória como fonte. Assim, e embora esta seja uma asserção passível de contestação, é natural que a primeira obra que Cipriano compôs após a sua eleição como bispo, os *Testimonia ad Quirinum*, seja na sua maior parte, uma compilação de citações bíblicas com as quais se teria familiarizado durante os anos do seu catecumenado²²⁸.

Os *Testimonia ad Quirinum* são particularmente valiosas para as conhecer as traduções dos textos do Antigo e do novo Testamento que circulava em África, desde o final, bem como da influência do ambiente judeo-cristão, a partir do século II, do qual o cristianismo primitivo se desenvolve em Roma e em África e que contribuíram na formação do latim bíblico. Nestas traduções feitas para pessoas que falam somente latim encontramos, por um lado, semitismos, por outro, traduções literárias de termos gregos que se distinguem do latim clássico, como: *apostolus, baptismus, diabolus, episcopus, martyr*²²⁹. Todos estes elementos mostram que Cipriano é herdeiro de um passado, uma vez que nas suas obras se encontram citações bíblicas que se transmitiam através de autores cristãos, especialmente de Tertuliano,

²²⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De zelo et livore*, 15-16, in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, II (Madrid: BAC, 2013) 130-133 (Daqui em diante, depois de citar a referência da obra de Cipriano, coloca-se entre parênteses o número da página da edição por nós utilizada): «Si hominibus laetum est et gloriosum filios habere consimiles et tunc magis generasse delectat, si ad patrem linimentis paribus subsicibus respondeat, quanto maior in Deo Patre laetitia est, cum quis sic spiritaliter nascitur, ut in actibus eius et laudibus diuina generositas praedicetur. Quae iustitiae palma est, quae corona esse te talem, de quo Deus non dicat: *filios generavi et exaltaui, ipsi autem me spreuerunt* (Is 1,2). Conlaudet te potius Christus et inuitet ad praemium dicens: *uenite, benedicti Patris mei, percipite regnum quod uobis paratum est a origine mundi* (Mt 25,34). His meditationibus conroborendus est animus, fratres dilectissimi, eiusmodi exercitationibus contra omnia diaboli iacula firmandus. Sit in manibus diuina lectio, in sensibus dominica cogitatio, oratio iugis omnino non cesset, salutare operatio perseueret».

²²⁸ Cf. E. MURPHY, «As far as my poor memory suggested, Cyprian's Compilation of *Ad Quirinum*», in *Vigiliae Christianae* 68 (2014) 533-550.

²²⁹ Cf. J. DANIELOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 19-21.

ou das coleções catequéticas²³⁰. Através duma recolção organizada e metódica dos textos dos dois Testamentos, Cipriano fundamenta os diversos aspetos da prática da vida cristã, tanto do ponto de vista moral como dos costumes²³¹.

A fonte principal do nosso autor é, portanto, a Palavra de Deus contida na Sagrada Escritura, encarnada no seu Filho, confiada à Igreja e transmitida por ela aos homens, com vista à sua salvação. Acerca dos preceitos da Escritura, e nomeadamente do Evangelho, é significativa a afirmação do tratado *De Dominica Oratione*:

«Os preceitos do Evangelho, caríssimos irmãos, não são outra coisa que ensinamentos divinos: fundamento para construir a esperança, apoio para afiançar a nossa fé, alimento para nutrir o coração, leme para dirigir o nosso caminho, defesa para obter a salvação. Tudo aquilo que, enquanto instrui na terra os espíritos dóceis dos crentes, os vai encaminhando para o reino do céu»²³².

Outra obra exemplar acerca da importância da Sagrada Escritura é o *Ad Fortunatum*: uma coleção de textos bíblicos compilados por Cipriano a pedido de um certo Fortunato (provavelmente um bispo), para apoiar e sustentar os cristãos em momentos de perseguição²³³. Esta obra permite vislumbrar o peso da Escritura para a vida das comunidades cristãs no duro contexto das perseguições, no combate pela defesa da fé:

«Expressaste o teu desejo, caríssimo Fortunato, de que, como se aproxima a tormenta e os perigos da perseguição e estando próxima a temível chegada do anticristo, escrevesse alguns avisos extraídos das Sagradas Escrituras, com o fim de preparar e fortalecer os irmãos e animar assim os soldados de Cristo ao combate espiritual que os leva ao céu. Vi-me na obrigação de atender aos teus justos desejos, na medida que em for possível à minha mediocridade, com a ajuda de Deus, para proporcionar as armas, retiradas dos ensinamentos do Senhor, aos irmãos que vão entrar em combate. Certamente seria pouca coisa ter levantado o povo de Deus com a chamada da trombeta das nossas exortações se não afiançassemos também a fé dos crentes e a sua entrega valente a Deus com as palavras da Sagrada Escritura»²³⁴.

²³⁰ Cf. J. DANIELÉLOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 244-248.

²³¹ Cf. J. DANIELÉLOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 248-249.

²³² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Dominica Oratione*, c. 1, in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 246-247 (Daqui em diante, depois de citar a referência da obra de Cipriano, coloca-se entre parênteses o número da página da edição por nós utilizada): «Euangelica praecepta, fratres dilectissimi, nihil sunt aliud quam magisteria diuina, fundamenta aedificandae spei, firmamenta corroborandae fidei, nutrimenta fouendi cordis, gubernacula dirigendi itineris, praesidia obtinendae salutis, quae dum dociles credentium mentes in terrae instruunt, ad caelestia regna perducunt».

²³³ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «Introducción general», vol. II, XXXIII.

²³⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Fortunatum*, 1, in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 136-137 (Daqui em diante, depois de citar a referência da obra de Cipriano, coloca-se entre parênteses o número da página da edição por nós utilizada): «Desiderasti, Fortunate carissime, ut quoniam praessurarum et persecutionum pondus incumbit et in fine adque in consummatione mundi antichristi tempus infestum adpropinquare iam coepit, ad praeparandas et corroborandas fratrum mentes de diuinis scripturis hortamenta componerem quibus milites Christi ad spiritale et caeleste certamen animarem. Obtemperandum fuit desiderio tuo tam necessário, ut quantum sufficit mediocritas nostra auxilio diuinae inspirationis instructa quasi arma ac munimenta quaedam pugnaturi fratribus de praeceptis Dominicis

Cipriano se entende a si próprio como servidor da Palavra, e a sua intenção é levar o destinatário à interiorização através de passagens bíblicas que facilmente se possam memorizar e, assim, ser a própria Palavra de Deus, Cristo, a ressoar no interior do cristão e nele se formar e amadurecer:

«Para não me estender com um largo tratado, querido irmão, e não fatigar o ouvinte ou o leitor com um estilo difuso, elaborei este resumo, pondo por diante os argumentos que se devem conhecer e reter, expondo sucessivamente as passagens do Senhor e confirmando os argumentos propostos com a autoridade da Sagrada Escritura, para que não pareça que te envie um tratado meu, e sim, materiais para que alguém os chegue a compor. Este método resultará mais útil e prático para todos, pois se oferecer um vestido já confeccionado e acabado, seria um vestido à minha medida. Mas como é para uso de outros, com razão se poderia temer então que não se ajustaria às suas medidas e proporções. Envio, pelo contrário, uma lã de cor púrpura. Provém do cordeiro que nos redimiou e nos doou a sua vida; quando a receberes, poderás confeccionar uma túnica ao teu gosto, e assim terás uma coisa apropriada a ti. Por outro lado, há uma razão mais convencedora: tu terás a satisfação de vestir-te com uma túnica feita em casa, à tua medida, e mostrarás aos demais, ao mesmo tempo, o que eu te envio, para que também eles possam fazer-se uma veste como desejarem. Poderão assim cobrir a sua antiga desnudez mostrando a roupagem de Cristo, isto é, a veste da graça celestial que os santifica»²³⁵.

A Sagrada Escritura tem, ao mesmo tempo, um carácter prescritivo: manifesta a Sua vontade expressa nos ensinamentos e preceitos (*mandata diuina*) que os homens devem seguir e observar para alcançar a salvação: «De contrário, como pode dizer que crê em Cristo quem não cumpre o que Cristo mandou? Ou como alcançará a recompensa da fé quem não é fiel aos seus mandatos?»²³⁶. Cipriano não somente apoia constantemente as suas teses na autoridade das Escrituras, como, assumindo o seu papel de pastor, pretende fazer-se eco da vontade divina que nelas se manifesta. Deste modo, pode argumentar contra os bispos disertores: «Caríssimo irmão, nós não afirmamos estas coisas sem contar com a autoridade da Escritura divina e, por isso, afirmamos que tudo isso foi estabelecido por Deus com uma lei

promerentur parum est enim quod Dei plebem classico nostrae uocis erigimos, nisi credentium fidem et dicatam Deo deuotam que uirtutem diuina lectione firmemus».

²³⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Fortunatum*, 3 (138-139): «Ac ne in longum sermonem meum extenderet, frater carissime, et audientem uel legentem stili latioris copia fatigarem, compendium feci, ut propositis titulis quos quis et nosse debeat et tenere capitula Dominica subnecterem et id quod proposueram diuinae lectionis auctoritate solidarem, ut non tam tractatum meum uidear tibi misisse quam materiam tractantibus praebuisse. Qua eres in usum singulis proficit utilitate maiore. Nam si confectam et paratam iam uestem darem, uestis esset mea qua alius uteretur et forsitan non pro habitudine staturae et corporis res alteri facta minus congruens haberetur: nunc uero de agno per quem redempti ac uiuificati sumus lanam ipsam et purpura misi, quam cum acceperis tunicam tibi pro uoluntate conficies et plus ut in domestica tua adque in própria ueste laetaberis et ceteris quoque, ut conficere et ipsi pro arbitrio suo possint, quod misimus exhibebis, ut uetere illa nuditate contacta perferant omnes indumenta, Christi caelestis gratiae sanctificatione uestiti».

²³⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 2 (214-215): «Ceterum credere se in Christum quomodo dicit qui non facit quod Christus facere praecepit? Aut unde perueniet ad praemium fidei, qui fidem non uult seruare mandati?».

precisa e segundo disposições particulares, e que nem ninguém pode arrogar-se contra os bispos e presbíteros funções que não lhe correspondam por direito e potestade»²³⁷.

A Escritura tem este carácter de autoridade na medida em que nela é o próprio Deus trinitário que se revela e manifesta a sua vontade a respeito do seu povo, primeiro do povo Judeu e depois da Igreja, que é o *nouus populus credentium*, em vista da salvação²³⁸. O *De Unitate* é também um claro exemplo de como Cipriano recorre encarecidamente à autoridade da Sagrada Escritura, citando textos tanto do Antigo como do Novo Testamento, para defender a unicidade e unidade da Igreja, sendo o próprio Deus a dirigir-se aos membros da comunidade cristã. Toda a Escritura é *sacramentum* da unicidade e unidade trinitária, e, por isso, testemunha da unicidade-unidade da Igreja onde a unidade divina se manifesta e atua. A unidade-unicidade da Igreja é, por sua vez, *sacramentum* do plano divino em favor dos homens realizado na e através da Igreja, como única mediadora da presença, da comunhão e da atuação de Deus: *Dominus-Pater, Christus-Filius e Spiritus sancti*.

Desse modo, é o Espírito de Deus quem falou «ex persona Domini» aos homens através das Escrituras em todo o Antigo Testamento: «Esta unidade da Igreja descobre o Espírito Santo na pessoa de Cristo quando diz no Cântico dos Cânticos: *Una é a minha pomba, a minha perfeita, a única que tem a sua mãe, a eleita da que a gerou* (Ct 6,8)»²³⁹; «O Espírito Santo anuncia e assinala nos Salmos esta casa e esta morada de espíritos unidos dizendo: *Deus que faz habitar numa mesma casa os que têm uma só alma* (Sl 67,7)»²⁴⁰; «O Espírito Santo nos avisa com estas palavras: *«Quem é o homem que ama a vida e deseja ver dias muito bons?»*»²⁴¹.

No Novo Testamento, dirige-se à Igreja, de forma explícita, através do seu Filho, *Sapientia Patris*, nomeadamente na sua pregação, nos seus ensinamentos e no seu exemplo: «Devemos, portanto, seguir as suas palavras: aprender tudo o que Ele ensinou e operar tudo

²³⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula 73*, 8, 1 (864-865): «Nec hoc, frater carissime, sine scripturae diuinae auctoritate proponimus ut dicamus certa lege ac propria ordinatione diuinitas cuncta esse disposita nec posse quemquam contra episcopos et sacerdotes usurpare sibi aliquid quod non sit sui iuris et potestatis». Trata-se da carta dirigida a Jubaiano acerca da invalidez do batismo dos hereges.

²³⁸ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4, 6, 7, etc.

²³⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-217): «Quam unam Ecclesiam etiam in Cantico Cantorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat, et dicit: *Vna est columba mea perfecta mea, una est matri suae, electa genetrici suae* (Ct 6,8)».

²⁴⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (222-223): «Hanc domum, hoc unanimatis hospitium designat et nunciat Spiritus sanctus in Psalmis, dicens: Deus qui inhabitare facit unanimes in domo (Sl 67,7)».

²⁴¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «Monet nos Spiritus sanctus et dicit: quis est homo qui uult uitam et amat videre dies optimos?».

o que fez»²⁴²; «Com tudo isso se nos deu um exemplo para fugir das pegadas do homem velho (Adão) e seguir as de Cristo vencedor, a fim de que não caiamos de novo como incautos, nos laços da morte, senão que, avisados do perigo, recebamos e logremos a imortalidade»²⁴³.

Do mesmo modo, os Atos e as Cartas dos Apóstolos são testemunho da revelação de Deus, estando em perfeita conformidade com o ensinamento de Cristo, sendo Ele mesmo quem fala através da palavra e os ensinamentos dos Apóstolos: «Quando o bem-aventurado apóstolo Paulo nos ensina isto mesmo e declara o preceito da unidade dizendo: *Um só corpo e um só espírito, uma só é a esperança da vossa vocação, um só Senhor, um só Batismo, um só Deus* (Ef 4,4-6)?»²⁴⁴ ; «O Espírito Santo no-lo assinala, por meio do Apóstolo, quando diz: *É necessário que haja heresias, para que se ponha de manifesto quem são os provados entre vós* (1Cor 11,19)»²⁴⁵.

No Antigo Testamento, a correspondência e a fidelidade à Aliança consistia precisamente na obediência aos preceitos e prescrições (*mandata diuina*). Como Israel, ao não cumprir os preceitos divinos e ao rejeitar Cristo, quebrou a Aliança, a Igreja, pela união e fidelidade a Cristo, é o novo povo da Aliança que veio substituir o Antigo. Cristo-Filho é o realizador e o modelo perfeito do cumprimento da vontade de Deus²⁴⁶. A Igreja é povo de Deus, enquanto se mantém fiel à vontade de Deus expressa em Jesus Cristo: «Devemos manter e defender firmemente esta unidade, sobretudo os bispos, que somos os que presidimos na Igreja, a fim de provar que o mesmo episcopado é uno e indiviso»²⁴⁷; «No-lo adverte o Senhor dizendo: *Quem não está comigo, está contra mim, e quem não recolhe comigo, dispersa* (Mt 12,30)»²⁴⁸.

²⁴² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 2 (212-213): «Verbis igitur eius insistere, quaecunque et docuit et fecit discere et facere debemus».

²⁴³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 2 (212-213): «Vnde nobis exemplum datum est ueteris hominis uiam fugere, uestigi Christi uincentis insistere; ne denui incauti in mortis laqueum reuoluamur, sed ad periculum prouidi accepta immortalitate potiamur».

²⁴⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 3 (216-219): «quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: *Vnum corpus et unus Spiritus, una spes uocationis uestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus* (Ef 4,4-6)».

²⁴⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 10 (224-225): «Per apostolum praemonet Spiritus sanctus et dicit: *oportet haeresis esse ut probati manifesti sint in uobis* (1Cor 11,19)».

²⁴⁶ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 1, 2, 4, 7, 13, etc.

²⁴⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 (218-219): «Quam unitatem tenere firmiter et uindicare debemus maxime episcopi, qui in Ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indiuisum probemus».

²⁴⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 (218-219): «Monet Dominus et dicit: *qui non est me cum aduersus me est, et qui non me cum colligit, spargit* (Mt 12,30)».

Na Escritura encontra-se, portanto, o conteúdo da fé. Ao mesmo tempo, a fé consiste na resposta positiva do homem à Palavra e à vontade de Deus que se revela. Gil-Tamayo apresenta um trecho do tratado *De opere et eleemosynis*, como um dos textos mais emblemáticos para compreender a ideia de Cipriano acerca da fé²⁴⁹. Ao comentar a conversão de Zaqueu, o pastor de Cartago afirma: «Este, pois, realiza tais obras (*operatur*) porque crê (*credit*) em Deus (*in Deo*), porque sabe (*scit*) que é verdade (*uera*) o que predisse a palavra de Deus (*uerbis Dei*) e que a Escritura Santa não pode mentir (*nec Scripturam sanctam posse mentiri*)»²⁵⁰.

Na primeira fase, a fé pode ser considerada um saber, um conhecimento (*scit*) da revelação divina (*uerbis Dei*) recolhida e transmitida através da Escritura, a qual tem essencialmente um carácter de verdade: «a Escritura Santa não pode mentir», porque Deus não pode mentir. A segunda fase consiste na adesão e no convencimento da veracidade da Escritura, sendo esta o fundamento, o objeto e a garantia da fé. Finalmente, o conhecimento intelectual (*scire*) deve corresponder à sua concretização existencial e vital²⁵¹, que consiste no amor a Deus e aos irmãos, e se traduz nas obras de caridade.

Por esta razão, no capítulo 26 do *De Unitate*, o autor denuncia o apego ao dinheiro e a falta de interesse face às necessidades dos pobres como consequência do decaimento do vigor da fé e da expectativa dos bens futuros, bem como do amor mútuo entre os membros da comunidade, em contraste com o fervor das comunidades apostólicas:

«Todavia, entre nós debilitou-se de tal forma esta unanimidade que decaiu também a generosidade nas obras. Eles vendiam então casas e campos, e como tesouros que reservavam no céu, ofereciam o importo aos apóstolos para que os distribuíssem entre os necessitados. Mas agora não entregamos nem o dízimo dos bens; e enquanto o Senhor nos manda vender, nós, pelo contrário, compramos e amontoamos. Por isso, não é estranho que tenha decaído o vigor da fé e debilitado a fortaleza dos crentes. O Senhor, prevendo estes tempos, diz no Evangelho: *Quando vier o Filho do homem, encontrará a fé na terra?* (Lc 18,8). Vemos que está a cumprir-se o que Ele disse: não há nenhuma fé no temor de Deus, nem na lei da justiça, nem no amor, nem nas boas obras»²⁵².

²⁴⁹ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La Iglesia como misterio de comunión en Cipriano de Cartago», in *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia* 43 (2002) 107-108.

²⁵⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De opere et eleemosynis*, 8, in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, II (Madrid: BAC, 2013) 92-93: «Operatur enim ideo quia credit, quia scit uera esse quae praedicta sunt uerbis Dei nec scriptura sanctam posse mentiri».

²⁵¹ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La Iglesia como misterio de comunión en Cipriano de Cartago», 108.

²⁵² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 26 (244-245): «In nobis uero sic unanimitas deminuta est ut et largitas operationis infracta est. Domos tunc et fundos uenundabant, et thesauros sibi in coelo reponentes, distribuenda in usus indigentium pretia apostolis offerebant, at nunc de patrimonio nec decimas damus et cum uendere iubeat Dominus, emimus potius et augemus. Sic in nobis emarcuit uigor fidei,

O conteúdo e a verdade da fé são ainda expressos e sintetizados no *Symbolum* que todos os fiéis deviam professar e, em especial, o catecúmeno, na receção batismo. Por isso, também o *Symbolum* adquire um carácter preceptivo; daí ser definido por Cipriano como *symboli lex*. O *Symbolum* é princípio de comunhão e o critério para discernir não só a pertença à verdadeira Igreja, mas também a doutrina e o comportamento que se identificam como verdadeiramente cristãos²⁵³.

A pertença à *fides una* é um dos fatores fundamentais da unidade eclesial. É sempre correlativa à unidade de Deus, de Cristo e da Igreja, onde se torna visível. Dita unidade fundamenta a unicidade do povo fiel. Fé e Igreja são inseparáveis, bem como não há salvação sem fé e não há salvação fora da Igreja. A fé é o fundamento da comunhão e a comum participação na mesma fé é o que constitui, caracteriza e identifica os membros da verdadeira Igreja, sendo o rasgo distintivo da nova condição dos batizados²⁵⁴.

2.3 A influência de Tertuliano

Sabemos, pelo que nos diz o seu biógrafo, que Tertuliano teve realmente um papel importante na formação teológica de Cipriano. Como o confirma este testemunho de S. Jerónimo em *De uiris illustribus*, 67: «Não deixava passar um dia sem ler Tertuliano e dizia frequentemente a expressão “*da magistrum*”, referindo-se a Tertuliano»²⁵⁵.

A influência de Tertuliano aparece, não só no *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, mas sim em numerosas obras de Cipriano. Por exemplo, os *Testimonia ad Quirininum* refletem diversos pontos de contato com o *Aduersus Iudaeos* de Tertuliano, sobretudo no que diz respeito à polémica anti-judeia, e às profecias messiânicas. Assim os 3 e 13, e 4 e 12 das obras referidas estão respetivamente emparentados²⁵⁶. Por sua parte, o *De habitu uirginorum* resente do *De cultu feminarum* de Tertuliano; o *De Dominica Oratione* do *De Oratione* e o *De bono patientiae* do *De patientia*²⁵⁷.

sic credentium robur elanguit, et idcirco Dominus, tempora nostra respiciens, in euangelio suo dicit: *filius hominis cum uenerit, putas inueniet fidem in terra* (Lc 18,8)? Videmus fieri quod ille praedixit: in Dei timore, in lege iustitiae, in dilectione, in opere fides nulla est».

²⁵³ J. A. GIL-TAMAYO, «La Iglesia como misterio de comunión en Cipriano de Cartago», 112-114.

²⁵⁴ J. A. GIL-TAMAYO, «La Iglesia como misterio de comunión en Cipriano de Cartago», 118-119.

²⁵⁵ JERÓNIMO, *De uiris illustribus*, 67 (PL XXIII, 714).

²⁵⁶ Cf. J. DANIELLOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 244.

²⁵⁷ Cf. H. HAGENDAHL, *Cristianesimo latino e cultura classica da Tertulliano a Cassiodoro*, 60, nota 4.

Se é certo que a leitura assídua de Tertuliano deixou na obra de Cipriano marcas evidentes, mormente nas obras de teor disciplinar e moralista, não é menos verdade que o bispo de Cartago nunca será um imitador passivo do polémico apologista. Tanto pela personalidade como pelos papéis que cada um assumiu na Igreja, as dissemelhanças acabaram por se impor às dependências.

A influência de Tertuliano deve-se assinalar, em primeiro lugar, e salvo as devidas diferenças, no que diz respeito ao conceito de «unidade», que assenta na relação entre a unidade/unicidade do Deus trinitário e a unidade/unicidade da Igreja. Este autor procurou responder, por um lado, a falsas doutrinas gnósticas que punham em causa o mistério do Deus trinitário e, por outro, a um dualismo antropológico que esvaziava de qualquer positividade a matéria²⁵⁸. Tornou-se, assim, o defensor da unicidade e unidade substancial divina, cuja origem é Deus Pai, mostrando como essa unidade substancial é a origem e a causa eficiente da unicidade e unidade da Igreja: a Igreja é *essencialmente* a participação e a atualização da vida divina, da indissolúvel comunhão de amor entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

Quanto à defesa e afirmação da unicidade e unidade do Deus Trinitário, no *Aduersus Praxean*, o autor cartaginês afirma:

«Mas já explicamos em que sentido se deva entender «um outro». De resto diz: *Ele tomará do que é meu* (Jo 16,14), como eu próprio tomei do que é do Pai. Assim a união do Pai no Filho e do Filho no Paráclito faz os Três em conjunto, um derivante do outro. E estes são uma só coisa (*unum*) (Jo 10,30), não um somente (*unus*), no sentido em que foi dito: *Eu e o Pai somos uma só coisa*, relativamente à unidade da substância, não à singularidade dos números»²⁵⁹.

Para percebermos o que o autor cartaginense entende por «unidade» e «unicidade» divina, devemos ter em conta a influência que nele exerce a filosofia estoica acerca do significado dos termos *unus* e *unum*. No estoicismo, o conceito de *unus* tinha um duplice significado: podia referir-se à unicidade, que se opõe à pluralidade, bem como à coesão interna, em oposição a qualquer divisão. Ao falar da unicidade divina e das relações entre as Pessoas da Santíssima Trindade, e apoiando-se no texto de Jo 10,30, Tertuliano explora as duas acepções

²⁵⁸ Ao distinguir entre o Deus do Antigo Testamento (considerado mau) e o Deus do Novo, a primeira corrente gnóstica afectava própria e ontologicamente a unidade da Trindade. A segunda, dando consistência ontológica ao mal, considerava a matéria e, com ela, a corporeidade uma realidade má em si mesma. Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia* (Madrid: BAC, 2014) 112-113.

²⁵⁹ TERTULIANO, *Aduersus Praxean*, 25, 1 (Torino: Società Editrice Internazionale, 1985): «Qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: *Ego et Pater unum sumus* (Jo 10,30), ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem».

do termo, distinguindo entre o masculino *unus*, que indica a «unicidade», isto é, a singularidade numérica, e o neutro *unum*, que se refere à união-unidade entre as Pessoas divinas²⁶⁰.

Para mostrar ainda como a unidade das Três Pessoas na monarquia Trinitária não implica uma pluralidade substancial, na mesma obra o autor apresenta três exemplos de procedência, que serão retomados por Cipriano. Tertuliano explica que tudo o que procede de uma origem é fruto de uma geração. Mas a diferença de grau (*gradus*) procedente da geração não implica separação. Assim, a Palavra procede do Pai, que é a origem (*origo*) como o talo é gerado da raiz, como do manancial é gerado do rio e como o raio é gerado do sol. O Espírito Santo procede dos dois como o fruto do talo, o arroio do rio e o ponto onde chega o raio é terceiro respeito à sua origem:

«Porque Deus emitiu a Palavra [...] assim como a raiz o talo, como o manancial o rio e como o sol o raio [...]. E não exitaria em chamar filho quer o talo da raiz, quer o rio do manancial, quer o raio do sol, porque toda a origen é geradora, e todo o que procede de uma origem é fruto da geração; com mais razão a Palavra de Deus, a qual também num sentido preciso recebeu o nome de Filho. Contudo, o talo não está separado da raiz, nem o rio do manancial, nem o raio do sol, assim tampoco a Palavra de Deus. Portanto, segundo o modo destes exemplos, declaro que estou a falar de dois: Deus e a sua Palavra, o Pai e seu Filho [...]. Toda coisa que sai de outra deve necessariamente ser segunda respeito àquella da qual deriva, mas não por isso está separada. Tal como onde há um segundo, são dois, onde há um terceiro são três. O terceiro é o Espírito de Deus e do Filho, como o fruto produzido do talo é terceiro em relação à raiz, e o arroio derivado do rio é terceiro em relação ao manancial, e o ponto ao qual chega o raio é terceiro em relação ao sol. Todavia, nenhuma destas coisas é diversa da sua origem, da qual procedem as suas propriedades. Do mesmo modo, a Trindade, derivando do Pai através de graus unidos e conjuntos, não impede de nenhum modo a monarquia, e sim garante o estado da economia»²⁶¹.

A noção de «graus» unidos e juntos à origem – Deus Pai –, que asseguram a unidade divina, explica a sucessão das Pessoas divinas sem que isso implique qualquer diferença de natureza ou substância²⁶².

²⁶⁰ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago», *Schripta Theologica* 43 (2011) 11.

²⁶¹ TERTULIANO, *Adversus Praxean*, c. 8, 5-7 (162-163): «Protulit enim Deus sermonem [...] sicut radix fruticem et fons fluuium et sol radium [...]. Nec dubitauerim Filium dicere et radicis fruticem et fontis fluuium et solis radium, quia omnis origo parens est et omne quos ex origine profertur progenies est, multo magis sermo Dei qui etiam proprie nomen Filii accepit. Nec frutex tamen a radice nec fluuius a fonte nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo sermo. Igitur secundum forum exemplorum formam profiteor me duos dicere: Deum et sermonem eius, Patrem et Filium ipsius [...]. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem sibi est, duo sunt e tertius sibi est, três sunt. Tertius enim est Spiritus a Deo ex Filio sicut tertius a radice fructus ex frutece et tertius a fonte riuus ex flumine et tertius a sole apex ex radio. Nihil tamen a matrice alienatur a qua proprietates suas ducit. Ita trinitas per concertos et connexos gradus a Patre decurrens et monarchiae nihil obstrepret et oikonomiae statum protegit».

²⁶² Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago», 13.

Deste modo Tertuliano consegue afirmar a alteridade das Pessoas da Trindade que, unidas na mesma divindade (*unum*) não se confundem na singularidade numérica (*numeri singularitas*), salvaguardando, ao mesmo tempo, a unicidade da substância indivisível de Deus (*substantiae unitas*)²⁶³.

Para fundamentar a unicidade e indissolubilidade da unidade eclesial, contra a errônea praxe das igrejas segregadas, Cipriano irá recorrer ao argumento elaborado por Tertuliano, agora aplicado para fundamentar a unidade/unicidade da Igreja na unicidade da substância divina e na unidade trinitária. Disto se depreende a noção da Igreja enquanto participação na vida intra-trinitária, cuja testemunha é a própria Escritura²⁶⁴:

«Os três são uma só coisa (1Jo 5,7). E pensa alguém que esta unidade, que procede do poder de Deus e está vinculada aos mistérios celestes, pode romper-se na Igreja e cindir-se pela discussão de vontades enfrentadas? Quem não mantém esta unidade não guarda a lei de Deus, nem a fé no Pai e no Filho, não a sua vida e salvação»²⁶⁵.

Para Cipriano, a unidade da Igreja procede (*ueniens*) da unidade divina, sua origem e fundamento, que lhe outorga firmeza, consistência e continuidade²⁶⁶. Em suma, de Tertuliano, salvo as devidas diferenças acerca do sentido do termo *unitas*²⁶⁷, o bispo de Cartago retoma a noção de que a relação entre a unidade-unicidade trinitária e a unidade-unicidade eclesial não é apenas de tipo analógico, mas sim ontológico: a natureza da Igreja decorre da natureza divina²⁶⁸.

Por outro lado, para defender a indivisibilidade do «corpo» eclesial e a necessidade de se permanecer unido à Igreja para se permanecer unido à comunhão Trinitária, no capítulo 5 do *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, Cipriano irá recorrer às três metáforas de Tertuliano

²⁶³ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago», 13.

²⁶⁴ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago», 17.

²⁶⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 (220-221): «Et tres unum sunt (1Jo 5,7). Et quisquam credit hanc unitatem de diuina firmitate uenientem, sacramentis coelestibus cohaerentem, scindi in Ecclesia posse et uoluntatum collidentium diuortio separari? Hanc unitatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii fidem, uitam non tenet et salutem».

²⁶⁶ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago», 18.

²⁶⁷ Como explica J. A. Gil Tamayo, «Em Tertuliano dois termos diferentes como são *unio* e *unitas* expressam a contraposição semântica que se dá entre “unidade-união” e “unicidade”. Em Cipriano, pelo contrário, *unitas* conserva toda a dualidade semântica da linguagem originária, ou seja, significa “unicidade” e “unidade-união”» (J. A. GIL-TAMAYO, «La Iglesia como *sacramentum unitatis* en Cipriano de Cartago», *Scripta Theologica* 39 [2007] 345).

²⁶⁸ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago», 19.

acima referidas, com as quais o teólogo cartaginês defendia a unicidade e a unidade das Pessoas da Trindade, para defender a relação de dependência ontológica e de continuidade da Igreja com a sua origem divina: a comunhão trinitária²⁶⁹. Cipriano introduz o tema da maternidade e da fecundidade da Igreja, e do seu papel de mediadora na participação da vida divina; maternidade-união-participação que passam imprescindivelmente pela união à Igreja hierárquica, concretamente com o bispo legítimo e, por ele com a Igreja universal como garante, por disposição divina, da relação de continuidade com a Origem.

Em relação à primeira, afirma Cipriano: «A Igreja é única, ainda que se estenda amplamente numa multidão pelo crescimento da sua fecundidade, como também são muitos os raios do sol, mas uma só é a luz»²⁷⁰. Mais à frente, a respeito da permanência da unidade a respeito desta metáfora: «Se separas um raio do corpo do sol, não se romperá a unidade da luz com esta divisão»²⁷¹. Aplicando-a à Igreja, afirma o Bispo: «Assim também a Igreja cheia da luz do Senhor estende os seus raios por todo o mundo e, contudo, a luz que se difunde por todas as partes é uma só, e não se divide a unidade do corpo»²⁷².

Em relação à segunda, afirma: «e são muitos os ramos da árvore, mas um só é o tronco enraizado tenazmente na terra»²⁷³. Tal como procedeu a respeito da metáfora do sol, afirma em seguida a respeito da imagem da árvore: «Se arrancas um ramo da árvore, este já não poderá germinar»²⁷⁴. A aplicação à Igreja fá-la Cipriano do seguinte modo: «[Assim também a Igreja] estende os seus ramos com grande frondosidade por toda a terra»²⁷⁵.

²⁶⁹ Pode-se referir esquematicamente a construção das metáforas no cap. 5 do seguinte modo:

- Sol
- Árvore
- Nascente
- Sol'
- Árvore'
- Nascente'
- Sol''
- Árvore''
- Nascente''

²⁷⁰ «Ecclesia quoque una est, quae in multitudinem latius incremento foecunditatis extenditur. Quomodo solis multi radii, sed lumen unum» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 [218-219]).

²⁷¹ «Auelle radium solis a corpore, diuisionem lucis unitas non capit» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 [218-219]).

²⁷² «Sic et Ecclesia Domini luce perfusa per orbem totum radios suos porrigit: unum tamen lumen est, quod ubique diffunditur, nec unitas corporis separatur» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 [218-219]).

²⁷³ «Et rami arboris multi, sed robur unum tenaci radice fundatum» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 [218-219]).

²⁷⁴ «Ab arbore frange ramum, fractus germinare non poterit» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 [218-219]).

²⁷⁵ «Ramos suos in uniuersam terram copia ubertatis extendit» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 [218-219]).

Por fim, refere a respeito da nascente de um rio: «e quando de uma só fonte fluem muitos afluentes, embora surjam muitas correntes que se difundem pela abundância da água, todavia permanece a unidade da origem»²⁷⁶. Em continuidade com a construção das metáforas anteriores, também acrescenta a respeito desta: «se cortas um afluente da fonte da qual nasce, secará»²⁷⁷. Aplica-a à Igreja afirmando: «[Assim também da Igreja] fluem os seus caudalosos afluentes em todas as direções»²⁷⁸.

À maneira de conclusão, Cipriano resume o que se depreende das três metáforas utilizadas: «Assim, uma só é a cabeça, e uma a origem, e uma só mãe exuberante pelos frutos da sua fecundidade. Do seu seio nascemos, do seu leite somos alimentados, do seu espírito somos animados»²⁷⁹.

Passando do plano teológico de Tertuliano, ao plano eclesiológico, Cipriano apresenta uma elaboração da unidade hierárquica, da qual decorre uma sequência: dos Bispos, ao Bispo de Roma, e deste a Deus, procurando, deste modo, significar que a unidade provém, antes de mais, da Trindade.

Ainda acerca da noção de «corpo» e do papel da Igreja como mediadora da participação da vida divina e de todos os bens salvíficos, especialmente do batismo, é importante referir dois textos, um do *De baptismo* e outro do *De pudicitia*, embora este último tenha sido elaborado na sua fase montanista. No *De baptismo* afirma:

«O anjo do batismo [provavelmente o ministro] como uma testemunha prepara as vias para o Espírito Santo, pela purificação dos pecados que obtém a fé, selada no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Porque se toda palavra há-de apoiar-se em três testemunhas, quanto mais cada um dos seus dons? Temos, para a bênção [batismal] estas testemunhas da fé que nos garantem a salvação: o número das pessoas divinas é suficiente para a nossa confiança e a nossa esperança, mas como o testemunho da fé e a caução da salvação são dadas sob a garantia de três testemunhas, necessariamente se acrescenta a menção da Igreja, pois onde estão os Três (*ubi tres*), isto é, o Pai e o Filho e o Espírito Santo, aí está a Igreja (*ibi ecclesia*), que é o corpo dos Três (*quae trium corpus est*)»²⁸⁰.

²⁷⁶ «Et cum de fonte uno riuu plurimi defluunt, numerositas licet diffusa uideatur exundantis copiae largitate, unitas tamen seruatur in origine» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 [218-219]).

²⁷⁷ «A fonte praecide riuum, praecisus arescit» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 [218-219]).

²⁷⁸ «Profluentes largiter riuos latius expandit» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 [218-219]).

²⁷⁹ «Unum tamen caput est et origo una, et una mater foecunditatis successibus copiosa. Illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu eius animamur» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 [218-219]).

²⁸⁰ TERTULIANO, *De Baptismo*, 6,2 (Paris: Cerf, 2002): «Nam si in tribus testibus stabit omne verbum dei, quanto magis donum? Habebimus «de» benedictione eosdem árbítrós fidei quo set sponsores salutis, sufficit ad fiduciam spei nostrae etiam numerus nominum diuinorum. Cum autem sub tribus et testatio fidei et

A partir deste texto podemos retirar alguns elementos fundamentais da eclesiologia e da teologia batimal do presbítero cartaginês, que marcarão de maneira decisiva a teologia africana nos dos séculos seguintes.

O ministro («o anjo») prepara a acção do Espírito Santo, que é o verdadeiro agente da salvação. O que realiza o sacramento, em ordem à salvação, são a Palavra e a fé. Nesta palavra estão presentes as Três Pessoas da Trindade, cuja fé é professada pelo batizando, e que são testemunhas e garantes da substancialidade e da confiança na promessa de salvação. Mas, na mesma profissão de fé, indispensável para receber validamente o Batismo e beneficiar dos seis efeitos, está «necessariamente» presente a Igreja que, por sua vez, se faz garante da fé do batizando. A necessidade da menção da Igreja na profissão de fé mostra a vinculação unitiva entre a Trindade e a Igreja. Esta ideia é reforçada na frase que vem a seguir: «*quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est*».

A consequência de *ubi tres, ibi ecclesia* é justificada pela identificação da Igreja como *trium corpus*: a Igreja é o *corpus* da Três Pessoas divinas. Para compreender o significado do termo *corpus* aplicado à Igreja, é preciso recorrer à outra passagem, da obra *De pudicitia* – embora esta se enquadre já no período montanista –, onde o autor fala do perdão dos pecados graves:

«Pois a Igreja, própria e principalmente (*proprie et principaliter*) é o mesmo Espírito (*ipse est spiritus*), no qual está a Trindade da única divindade, Pai, Filho e Espírito Santo. É ele quem congrega a Igreja, a que constituiu o Senhor em três (*in tribus*). E assim, desde este momento, qualquer reunião de pessoas congregadas na mesma fé, sem importar o seu número, é reconhecida como Igreja por aquele que a fundou e consagrou. Por isso, a Igreja perdoará os pecados, mas a Igreja Espírito (*ecclesia spiritus*), por meio de um homem espiritual, e não a Igreja colecção de bispos (*ecclesia numerus episcoporum*). Trata-se, com efeito, de um direito e de uma decisão que pertence ao Senhor e não ao servidor, a Deus mesmo e não ao sacerdote»²⁸¹.

Como sugere J. A. Gil-Tamayo, na expressão *ecclesia spiritus, spiritus* não deve ser considerado um genitivo, «Igreja do Espírito», mas precisamente como nominativo: «Igreja Espírito». *Spiritus* identifica-se com a Igreja. Quando no *De Baptismo* Tertuliano define a

sonsis salutis pigneretur, necessário adicitur ecclesia mentio, *quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est*».

²⁸¹ TERTULIANO, *De pudicitia* 21, 16-17 (Charles Munier, *Sources Chrétiennes* 394, 1993): «*Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius diuinitatis, Pater et Filius et Spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat quam Dominus in tribus posuit. Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspirauerint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim, non famuli est ius et arbitrium; Dei ipsius, non sacerdotis*»

Igreja como *trium corpus*, está a referir-se precisamente a *spiritus*²⁸². Para compreender a intrínseca relação entre os dois termos devemos novamente valer-nos do sentido que tinham no estoicismo, onde *corpus* designava a substância que assegura a todas as coisas a sua realidade própria²⁸³. Assim, no *Aduersus Hermogenem*, Tertuiano afirma: «Pensamos que a matéria é corporal, já que a substância mesma da que é feita é corpo»²⁸⁴.

Com o termo *spiritus*, aplicado à Trindade e à Igreja, o autor não se refere à Terceira Pessoa da divindade, mas à realidade substancial de Deus, à *substantia* ou *corpus proprium* da divindade, aplicando este conceito à afirmação joanina «Deus é Espírito» (Jo 4,24). Assim, quando afirma: «a Igreja, própria e principalmente (*proprie et principaliter*), é o mesmo Espírito (*ipse est spiritus*), no qual está a Trindade da única divindade, Pai, Filho e Espírito Santo», está a referir-se à natureza divina da Igreja, que participa da substância espiritual da qual é constituída a Trindade e que assegura a unidade das Pessoas divinas²⁸⁵. *Trium corpus* e *spiritus* referem-se à transcendência do ser íntimo do Igreja, que é a vida íntima de Deus, da qual participa e que a constitui e fundamenta *proprie et spiritualiter* como tal. Todavia, ao contrapor a *ecclesia spiritus* à *ecclesia disciplinae* e à *ecclesia numerus episcoporum*, chega a pneumatizar de tal modo a Igreja que nega a comunidade hierarquizada em *ordines plebs*²⁸⁶.

Embora a ideia de Igreja do bispo de Cartago não seja alheia à noção do seu mestre, frente aos excessos carismáticos de Tertuliano, Cipriano realça a *ecclesia uisibilis – ecclesia in episcopo* – insistindo na observância da *ecclesiastica disciplina* e na submissão ao bispo e ao demais clero²⁸⁷. Assim, quando Cipriano fala de «povo» na maior parte das vezes não está a referir-se a toda a Igreja, mas a esse grupo que por si mesmo não é propriamente Igreja, mas que está *nela* na medida em que se mantém unida ao bispo que incarna a Igreja no sentido autêntico²⁸⁸. Através da sucessão apostólica, o bispo é a testemunha e o garante da fidelidade da Igreja que crê e permanece fiel a Cristo. Por esta razão, separar-se do bispo legítimo equivale a separar-se da Igreja, e todo aquele que erige uma cátedra episcopal e um sacerdócio

282 Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La unidad trinitaria como fundamento de la unidad beclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago», 14.

283 Cf. J. DANIELLOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 185-187.

284 TERTULIANO, *Aduersus Hermogenem*, cit. in J. DANIELLOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 185.

285 Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La unidad trinitaria como fundamento de la unidad beclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago», 15.

286 Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 312.

287 Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 312.

288 Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 113-115.

fora da unidade ou contra o bispo legítimo, torna-se um «extranho», um «profano» e um «sacrílego»²⁸⁹.

Também para Cipriano o conteúdo mais profundo da *unitas* é de natureza pneumática, concretizada na *fraternitas* que supera as diferenciações entre clero e *plebs*. Mas esta dimensão interna, pneumática e sacramental, não pode separar-se da sua dimensão visível concreta e objetiva²⁹⁰. O pastor de Cartago teve de lutar contra a *praxis* das igrejas segregadas que, alimentando-se das ideias do próprio Tertuliano, rompiam a unidade da Igreja hierarquicamente constituída, mostrando como esta é fruto da *dispositio diuina*. Ver-se-á, assim, obrigado a contrastar o argumento do seu mestre²⁹¹ e os cismas que se apoiavam nas suas ideias, colocando o *episcopus* como realidade concreta da *unitas* eclesial, que na *unitas diuina* assenta a sua *origo* e a sua *ueritas*²⁹². Irá, portanto, assim reformular a interpretação tertuleana de Mt 16,18-19 vinculando a Igreja e a presença do Espírito à subordinação hierárquica do bispo: só onde está o bispo legitimamente instituído se encontra o Espírito²⁹³.

Daí deriva que, enquanto na compreensão de Tertuliano a *ecclesia* como *corpus trium* é entendida desde uma perspetiva pneumático-trinitária, Cipriano privilegia uma conceção histórico-sacramental, sublinhando o papel de Cristo na fundação e manutenção da Igreja. Este enquadramento ajuda-nos a compreender a importância da noção do termo *corpus* aplicado à Igreja e do seu papel de mediadora para a participação da *uita*, *salus* e da *communio* trinitária, tanto no capítulo 5, como no capítulo 23, onde na polémica anti-herética, afirma:

«Há um só Deus, um só Cristo, uma só Igreja de Cristo, uma só fé e um só povo unido num só corpo com o vínculo da concórdia. Não se pode romper a sua unidade, nem pode ser dividido nem desgarrado um corpo único, desgarrando as suas entranhas com a laceração. Todo membro que se separar do tronco vital não poderá viver nem respirar, porque perde o suporte da sua vida»²⁹⁴.

O *corpus* eclesial, único e unido ao bispo legítimo, é o que garante a união com a comunhão trinitária. O texto referido está diretamente relacionado com o enunciado paulino

²⁸⁹ Cf. J. COLSON, *L' Evêque, lien d'unité et de charité chez Saint Cyprien de Carthage*, (Paris: S.O.S., 1961) 14-15.

²⁹⁰ Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 113.

²⁹¹ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12 (226-229).

²⁹² Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 112-113.

²⁹³ Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 113.

²⁹⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 23: «Vnus Deus est et Christus unus, et una Ecclesia eius et fides una, et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. Scindi unitas non potest nec corpus unum discidio compaginis separari, diuulsis laceratione uisceribus in frustra discerpi; quicquid a matrice discesserit, seorsum uiuere et spirare non poterit: substantiam salutis amittit».

de Ef 4,4-6: «Um só corpo e um só espírito, uma só é a esperança da vossa vocação, um só Senhor, uma só fé, um só Batismo, um só Deus». Vinculando a presença e a ação do Espírito Santo à Igreja, a tradição eclesiológica do Norte de África, traduzirá essa expressão como: há um só Batismo, porque existe um só Deus, e uma só Igreja²⁹⁵. Segundo os teólogos do Norte d' África dessa altura, o papel da Igreja como única mediadora e detentora do Batismo é confirmada pela Escritura. Deste modo, a unicidade da Igreja torna-se um princípio doutrinário inalienável. Ao citar Ef 4,4-6 no *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, Cipriano introduz a noção de «sacramentum unitatis». A Sagrada Escritura é o *sacramentum*, isto é, a autoridade e o testemunho divino que a Igreja é una, tal como os elementos divinos que a constituem: cada um deles está direta e estritamente relacionado com a unidade da Igreja²⁹⁶. Para Cipriano, a origem, a causa, o fundamento último da unicidade e unidade da Igreja encontra-se em Deus e no seu mistério trinitário. Por sua vez, a Igreja se reflete como *sacramentum* da *unitas* transcendente e divina, que é a causa eficiente, exemplar e final da unidade eclesial²⁹⁷.

Sobre este princípio se jogará toda a controvérsia batismal a partir de Tertuliano: não pode existir o batismo, nem qualquer bem salvífico fora da única e verdadeira Igreja, sendo esta a única plataforma de salvação. Todos os que se colocarem fora deste espaço, nomeadamente os hereges e cismáticos, perdem a graça e os efeitos salvíficos do batismo (perdão dos pecados, renascimento espiritual, santificação), sendo condenados à perdição. A perversão da fé, isto é, a perda de uma parte do conhecimento de Deus e de Cristo, é uma consequência do cisma. O que invalida o batismo dos hereges é principalmente a rutura da comunhão, pela qual se tornaram «estranhos», subtraindo-se à «disciplina» e à vida da Igreja. A separação da comunidade da salvação é, por si só, a causa que justifica a nulidade do seu batismo:

«Não que um só batismo, segundo o Evangelho do Senhor, como segundo as epístolas dos Apóstolos, e isso porque há um só Deus e uma só Igreja no céu [...]. Porque este escrito dirige-se apenas a nós, os heréticos não têm parte nos nossos ritos, eles são estranhos, porque estão privados da nossa comunhão. Eu não devo admitir para eles a regra que é feita para mim, porque nós e eles não temos o mesmo Deus, nem o mesmo e único Cristo: eles já não têm o único batismo, porque não têm o mesmo batismo. Já que eles não o têm segundo a regra fixada, não há qualquer dúvida, que eles não possuem o batismo, e como não o possuem, não o podem ter em conta: assim, já que não o têm, não o podem receber»²⁹⁸.

295 Cf. L. VILLETTE, *Foi et Sacrement. Du nouveau Testament a Saint Augustin*, I (Paris: Bloud et Gay, 1959) 106.

²⁹⁶ J. A. GIL-TAMAYO, «La Iglesia como sacramentum unitatis en Cipriano de Cartago», 361.

²⁹⁷ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La Iglesia como sacramentum unitatis en Cipriano de Cartago», 365.

²⁹⁸ TERTULIANO, *De Baptismo*, 15, 1-2 (Paris: Cerf, 2002): «Unum omnino baptismus est nobis tam ex domini euangelio quam et apostoli litteris quoniam unus Deus et una ecclesia in caelis. Circa haereticos sane quae custodiendum sit dignius qui retractet. Ad nos enim editum est, haeretici autem nullum consortium habent

No pensamento de Tertuliano, fora da Igreja não existe o verdadeiro batismo, porque os hereges não têm o mesmo Deus e o mesmo Cristo. A divergência doutrinal significava uma alteração substancial do batismo. Ao mesmo tempo, o defeito da fé de quem o administra e de quem o recebe está relacionado com a rutura da comunhão com a Igreja.

O centro da questão batismal consiste no fato de o batismo (e os outros bens da salvação) ser entendido como uma propriedade exclusiva da Igreja. Por isso mesmo, o que é conferido ilegitimamente fora do seu seio é desprovido de qualquer valor, não existe sequer²⁹⁹. Aqui vemos como Tertuliano situa a questão sacramental no plano eclesiológico³⁰⁰.

Com efeito, na heresia punha-se em causa a compreensão do dogma trinitário: ora, é justamente em nome da Trindade que o batismo é conferido³⁰¹. Mas também neste ponto podemos observar em que medida, no eclesiocentrismo de Tertuliano e dos bispos norte-africanos que seguiram a sua teologia, o cisma implica a heresia e a heresia o cisma. Se a falta da unidade católica esvazia de qualquer valor salvífico o Sacramento, pois fora da Igreja não há participação na vida trinitária, o cisma é também heresia pelo fato de no rito batismal não só se confessar a fé trinitária, mas também por se mencionar explicitamente a Igreja, onde a Trindade se encontra. Ainda que a fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo, coincidissem com a professada na Igreja católica, a menção que se faz da Igreja imediatamente a seguir, não coincideria com a verdadeira Igreja congregada e estabelecida por Deus. Assim, o defeito da unidade é defeito da fé e o defeito da fé é também defeito da unidade. Ora, sem a fé, o banho batismal fica esvaziado do seu conteúdo essencial que o torna eficaz.

O *De Baptismo* de Tertuliano inaugura e fundamenta a posição da teologia africana do século III na questão batismal. A negação da validade dos sacramentos administrados pelos hereges de parte de Cipriano e dos bispos africanos no século III, situa-se exatamente na linha aberta por Tertuliano³⁰².

A teologia dos sacramentos e a teologia da Igreja são inseparáveis³⁰³. Aliás, como mostra L. Villette, para os bispos africanos, a questão batismal está em função e ao serviço

nostrae disciplinae quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debeo in illis cognoscere quod mihi est praeceptum quia non idem Deus est nobis et illis nec unus Christi, id est idem: ergo nec baptismum unum quia non idem. Quod cum rite non habeant sine dubio non habent nec capit numerari quod non habetur: ita nec possunt accipere qui non habent».

²⁹⁹ Cf. L. VILLETTE, *Foi et Sacrement*, 107.

³⁰⁰ Cf. L. VILLETTE, *Foi et Sacrement*, 106.

³⁰¹ Cf. L. VILLETTE, *Foi et Sacrement. Du nouveau Testament a Saint Augustin*, 111.

³⁰² Cf. L. VILLETTE, *Foi et Sacrement. Du nouveau Testament a Saint Augustin*, 106.

³⁰³ Cf. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 51-74, cit. in L. VILLETTE, *Foi et Sacrement. Du nouveau Testament a Saint Augustin*, 107.

da defesa da sua concepção eclesiolocêntrica e do papel único da Igreja em relação aos sacramentos.

À luz dos princípios teológicos referidos, no capítulo 15 do *De Baptismo* de Tertuliano, podemos ver a linguagem de inclusão/exclusão que será retomada por Cipriano no *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, em relação aos hereges e cismáticos. Esta terminologia, no texto referido de Tertuliano aparece na oposição entre *nos* e *illis*. Os que se colocam fora da *communicatio*, nomeadamente os hereges tornam-se «extrâneos» e, por isso, nada em comum se admite, nem em termos de doutrina, nem de disciplina, nem em relação a qualquer bem salvífico. Quem sair do espaço eclesial é considerado, para Tertuliano, pior que os pagãos, na medida em que estes, apesar da sua realidade pecaminosa, mantêm o seu ser – a sua *substantia* – aberto à salvação. O que é expulso da comunhão eclesial fica, pelo contrário, entregue à perdição, com toda a consistência do seu ser, pelo que o batismo lhe é retirado³⁰⁴. Daí a impossibilidade de administrar os sacramentos, uma vez que: «nec possunt accipere quia non habent»³⁰⁵. Este princípio estará muito presente no desenvolvimento da polémica anti-herética do *De Catholicae Ecclesiae Unitate*.

No que diz respeito à teologia batismal e eclesiológica, é importante referir ainda o conceito de «induere Christum» presente no *De Unitate*, à luz da teologia paulina, que resente ainda da influência de Tertuliano. No contexto da polémica anti-herética, para defender a positividade ontológica da carne e do corpo, criado e portador da imagem de Cristo, Tertuliano coloca frente à interpretação gnóstica do Génesis uma exegese pela qual o que reveste a nudez de Adão e Eva depois da queda não é o corpo pecaminoso, mas uma *pelliciae tunicae*³⁰⁶. Ao recobrir o corpo, com essa «pele», ou manto de pecado, colocado sobre a carne nua, oculta e obscurece a imagem luminosa de Deus no homem, tornando a condição histórica carente de salvação³⁰⁷. Mas a eliminação do pecado original não será a separação da capa do pecado, e sim uma nova veste pela qual se alcança a salvação. Esta nova *vestmenta* foi dada à humanidade no mistério da Encarnação, pelo qual o Verbo se revestiu do homem e o homem é o re-vestido de Cristo. Este re-vestir-se de Cristo acontece sacramentalmente no

³⁰⁴ Cf. TERTULIANO, *De Pudicitia*, 14 (Paris: Cerf, 1993).

³⁰⁵ TERTULIANO, *De Baptismo*, 15, 2 (Paris: Cerf, 2002).

³⁰⁶ Cf. TERTULIANO, *De Resurrectione Carnis*, 6-7 (E. Evans, SPCK, 1960).

³⁰⁷ Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 101-

batismo. Apoiando-se na teologia paulina, Tertuliano concebe, então, o Batismo como um *induere Christum* – pelo contrário, os que aparecem «nus» são os pagãos³⁰⁸.

Cipriano refere este conceito de revestimento nos capítulos 1, 2 e depois no capítulo 7 do *De Unitate*. Revestir-se de Cristo significa receber uma nova natureza: a natureza divina. Esta novidade ontológica deverá manifestar-se e concretizar-se na obediência aos mandamentos divinos, manifestados na Escritura e nos *exempla* deixados pelo divino *Magister* para vencer o combate contra o diabo e alcançar o premio da imortalidade. Mas ser revestido de Cristo, significa ser revestido do *uinculum concordiae* que une Deus *Pater* ao *Filius*, e do qual Cristo, no dinamismo da Incarnação e Redenção, revestiu a Igreja. Por isso, agir contra a unidade da Igreja equivale a pretender destruir o mistério trinitário: «Quem será, portanto, tão malvado e infiel, quem tão demente pela loucura da discórdia, que acredite que possa romper-se, ou que se atreva ele mesmo a romper a unidade de Deus, a túnica do Senhor, a Igreja de Cristo?»³⁰⁹. Deste modo: «não pode possuir a túnica de Cristo quem rompe e divide a Igreja de Cristo»³¹⁰.

No que diz respeito à vinculação dos sacramentos à Igreja temos a noção de *mater* e de *fraternitas*. A Igreja é Mãe na medida em que outorga aos homens o novo nascimento pelo batismo³¹¹ e a renovação do segundo resgate aos penitentes intercedendo por eles, depois de terem perdido o nascimento divino³¹². Constitui-se como *fraternitas*, enquanto comunidade eucarística. A noção de mãe aplica-se à Igreja pela sua capacidade de dar ou voltar a dar vida ao que está morto; enquanto *fraternitas* exprime a comunidade da vida nova, e pode identificar-se com a comunidade dos irmãos que são uma só coisa com Cristo³¹³.

Mas, para Tertuliano, o estar *intus* ou *foris* deste espaço, tem uma dimensão que vai além de uma representação fisicamente espacial. O exemplo mais emblemático é o caso dos penitentes que apesar de estarem “fisicamente” dentro da casa Deus, estão «fora», na medida em que permanecem excluídos, durante esse período, da comunhão dos comungantes, isto é,

³⁰⁸ Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 102-103.

³⁰⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (222-223): «Quis ergo sic sceleratus et perfidus, qui sic discordiae furore uesanus, ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem Dei, uestem Domini, Ecclesiam Christi?».

³¹⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 7 (222-223): «possidere non potest indumentum Christi qui scindit et diuidit Ecclesiam Christi».

³¹¹ Cf. TERTULIANO, *De Oratione*, 2 (London: SPCK, 1953), cf., ainda, J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 108.

³¹² Cf. TERTULIANO, *De pudicitia*, 5 (Paris: Cerf, 1993).

³¹³ Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 108.

do direito de participar da comunhão eucarística³¹⁴. Desse modo, o teólogo de Cartago afirma a necessidade de permanecer na Igreja, isto é, na *pax ecclesiastica* e na *participatio sacramentorum*³¹⁵, pois só na unidade do corpo eclesial, que é o templo de Deus, é possível estar em comunhão com Cristo. A Igreja é essencialmente uma comunidade eucarística³¹⁶: Não é apenas a *communicatio corporis Christi*; a Igreja é *corpus Christi*³¹⁷. A unidade interna entre sacramento e disciplina, consiste no fato de o conteúdo mais profundo da *disciplina* ser a permanência na *communicatio*, que é a comunhão eucarística³¹⁸.

Também em Cipriano a ideia da Igreja-Mãe tem a sua origem no novo nascimento do homem através do batismo, tal como se deduz nos capítulos 5³¹⁹, 6³²⁰ e 23³²¹. Mas, como afirma J. Ratzinger, a ideia de *mater ecclesia* em Cipriano converte-se na imagem por antonomásia para designar a Igreja ministerial, que não consiste nos batizados como tais, senão que está colocada frente a eles como «a Igreja»³²². Pelo contrário, a denominação da Igreja como comunidade de irmãos, isto é, *fraternitas*, adquire um significado mais abrangente. Em primeiro lugar indica a comunidade dos que estão debaixo do bispo, sendo outra expressão para dizer *plebs*; mas, ao mesmo tempo, especialmente quando associado à união eucarística, o termo é elevado acima da circunscrição aos leigos, revestindo-se duma amplitude que supera a diferença hierárquica e conduz ao conteúdo interno e último da unidade³²³.

Cipriano explicará que «concordare cum fratre» é a condição indispensável para «concordare cum Deo»³²⁴.

No que diz respeito à celebração eucarística, que somente se pode realizar dentro da única Igreja, Cipriano desenvolverá a ideia de *individa domus*, especialmente no capítulo 8

³¹⁴ Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 93-94.

³¹⁵ Cf. TERTULIANO, *De pudicitia*, 15 (Paris: Cerf, 1993).

³¹⁶ Cf. TERTULIANO, *De pudicitia*, 18 (Paris: Cerf, 1993).

³¹⁷ Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 82.

³¹⁸ Daí que, para Tertuliano, a oração sacrificial fica incompleta sem o *signaculum* da fé que é o beijo santo, para poder verdadeiramente participar na Ceia do Senhor. Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 83.

³¹⁹ «Ramos suos in universam terram copia ubertatis extendit, profluentes largiter rivos latius expandit; unum tamen caput est et origo una, et una mater foecunditatis successibus copiosa. Illius foetu nascimur, illius lacte nutrimur, spiritu ejus animamur» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 [218-219]).

³²⁰ «Habere iam non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 [218-219]).

³²¹ «Opto equidem, dilectissimi fratres, et consulo pariter et suadeo, ut, si fieri potest, nemo de fratribus pereat, et consentientis populi corpus unum gremio suo gaudens mater includat» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 23 [240-241]).

³²² Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 111.

³²³ Cf. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dio sen la doctrina de San Agustin sobre la Iglesia*, 111-112.

³²⁴ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 13 (228-229).

do *De Unitate*. Através da tipologia veterotestamentária da *domus Raab*, a Igreja é apresentada como única *domus-familia* onde é possível celebrar o *sacramentum paschae*³²⁵. O banquete eucarístico é a melhor representação e efetivação do *corpus* eclesial, isto é, da *unianimitas* e da *pax* que caracterizam os habitantes da *domus Dei*, dos que se identificam e são revestidos e incorporados a Cristo: «Na casa de Deus, na Igreja de Cristo habitam os que têm uma só alma, e nela perseveram os que vivem em concórdia e os simples»³²⁶. Somente quem vive na *concordia* da única e *indiuidua domus*, pode habitar *in domo Dei*, celebrar e comunhar a *caro Christi*. Os cismáticos, que fundam *alias e diuersa domicilia*, contrárias ao disposto por Deus, são apresentados com os antítipos da comunhão eucarística, onde a concórdia e a união de espíritos se representa, celebra e atualiza, sendo esta a antecipação da *commuio* perfeita que se realizará no reino dos céus. Além das considerações sobre a relação íntima que se estabelece entre o *corpus* dos batizados e a assembleia litúrgica, não podemos deixar de sublinhar, como afirma I. Lamelas, que em Cipriano: «encontramos a primeira elaboração explícita e demorada sobre o significado eclesiológico da Eucaristia»³²⁷.

A teologia sacramental e a eclesiologia de Tertuliano constituem, assim, a base da teologia sacramental que encontramos em Cipriano, e que caracterizará a teologia do Norte de África. A visão eclesiocêntrica da teologia norteafricana será o âmago do aceso debate entre a Igreja de Cartago e a Igreja de Roma, acerca da validade do batismo administrado no cisma ou na heresia, e da prática de (re-) batizar quantos tinham recebido o batismo fora da única Igreja legítima. O longo debate que virá a gerar-se entre dois dos mais importantes polos do cristianismo nessa época, centrado nas pessoas de Estêvão, bispo de Roma, e Cipriano, bispo de Cartago, trará ao de cima duas visões eclesiológico-sacramental distintas: a romana e a do Norte de África.

Tal confronto, cuja animosidade foi interrompida pelo martírio desses dois santos e pilares da Igreja antiga, levou, todavia, a uma oportunidade para manifestar e consolidar a noção do que significa ser «católico». Embora a noção de «catolicidade» e do papel da igreja de Roma conhecesse ainda uma fase de evolução, ser «católico» mostra-se aqui como dar prioridade à unidade e comunhão-*caritas* da única Igreja, com um forte espírito de colegialidade e de respeito pela autonomia de cada igreja particular. Será precisamente este espírito

³²⁵ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (222-223).

³²⁶ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (222-223): «In domo Dei, in Ecclesia Christi, unanimes habitant, concordantes et simplices perseuerant».

³²⁷ I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 397.

«católico» e autenticamente cristão que Agostinho, no contexto da polémica contra o Donatismo – que se apoiava na posição teológica do Bispo de Cartago para se obstinar no cisma – atribuirá a Cipriano, o qual, apesar das divergências praxiológicas respeito à igreja de Roma. Numa época em que a questão doutrinal e praxiológica estavam ainda em fase de discernimento e afirmação, Cipriano nunca se separou da única Igreja, cuja unidade-caridade sempre defendeu, mostrando nos seus escritos e na sua ação ser verdadeiramente «um bispo católico e um mártir católico»³²⁸.

O limite da teologia do Norte de África, que encontra em Tertuliano e em Cipriano as duas figuras mais emblemáticas, consiste em fazer da Igreja única e legítima herdeira dos «dotes» e promessas de Cristo, o sujeito da ação sacramental. Essa perspectiva eclesiológico-sacramental caracterizará o eclesiocentrismo da tradição norte-africana, que só na figura de Optato de Milevo e, sobretudo, graças ao génio de Agostinho será superado.

³²⁸ AGOSTINHO DE HIPONA, *De Baptismo contra Donatistas*, 3, 3, 5, (Turnhout: Brepols, 1984).

3. A RETÓRICA AO SERVIÇO DA RECONSTRUÇÃO DA UNIDADE: O DE *CATHOLICAE ECCLESIAE UNITATE*

A obra *De Catholicae Ecclesiae Unitate* deverá ter sido escrita algures entre abril e maio do ano 251, pouco depois do regresso do exílio por ocasião da perseguição de Décio. No contexto histórico atrás exposto, São Cipriano pretende com esta obra responder a várias situações emergentes. É por isso uma obra que ecoa uma atmosfera polémica e, ao mesmo tempo, se propõe como uma resposta pastoral apaziguadora. Esta contextualização é fundamental para compreender o género literário do *De Unitate*, a sua forma e os seus conteúdos. Como afirma E. Gallicet:

«Absolutizar este texto, não historicizá-lo, esquecer a situação concreta na qual foi redigido e a finalidade prática que pretendia alcançar, é o erro no qual caíram muitos estudiosos, levados pela sua posição pessoal no campo religioso. Preconceitos ideológicos e confessionais e extrapolações de afirmações descontextualizadas deram por vezes lugar a interpretações enganadoras»³²⁹.

Entre os vários escritos de Cipriano, o *De Catholicae Ecclesiae Unitate* é, sem dúvida, o que exerceu maior influência na posteridade, a obra na qual se revela com maior clareza o seu pensamento teológico, que tem como centro a unidade da Igreja. A importância deste escrito e a autoridade do bispo de Cartago contribuíram para a configuração de aspetos fundamentais da eclesiologia, até então ainda incipiente³³⁰.

A chave da interpretação de Cipriano, frente às heresias e cismas que se difundiam em Roma e em Cartago é a defesa da unidade e da paz da Igreja, a partir do texto de Mt 16,18s: «Eu digo-te que tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja». Esta *unitas-pax*, que assenta na comunhão com Pedro, os apóstolos e os seus legítimos sucessores, não só é modelada pela *unitas* trinitária, senão que corresponde precisamente ao plano de Deus

³²⁹ E. GALLICET, Cipriano di Cartagine, La Chiesa, 197, cit. in P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 39.

³³⁰ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «Introducción general», LX.

Pai em favor dos homens e à vontade a do seu *Fundador e Edificador*, Cristo. O que distinguirá esta comunidade, que surge do acontecimento pascal com a entrega do Espírito, de qualquer outro agrupamento humano, é a presença do Espírito Santo, que só na *ecclesia catholica* se encontra.

O Espírito Santo opera a unidade-união da comunidade eclesial à comunidade divina, de cuja vida a *Ecclesia* participa, e une os membros entre si, segundo os vínculos sociais e afetivos próprios deste «edifício espiritual». Apesar da sua substancialidade pneumática, não pode prescindir da sua dimensão visível e hierárquico-sacramental. Daí decorre o papel da *ecclesia* como mediadora da participação na vida e unidade-comunhão trinitária. O alargamento da *uita-communio* divina ao mundo dos homens, segundo as mediações estabelecidas por Deus, é um dom a ser acolhido e, ao mesmo tempo, uma tarefa ou uma *lex* a observar escrupulosamente, para corresponder ao plano divino e obter a salvação.

A relação entre o elemento divino e o elemento humano constitui a Igreja como «sacramentum unitatis». Mais adiante aprofundaremos este aspeto. Mas antecipamos desde agora o princípio fundamental e transversal à obra e a toda a eclesiologia de Cipriano ao qual esse sintagma alude: a unidade da Igreja é de natureza divina, pelo que constitui um elemento inalienável da fé cristã. Neste acento eclesiológico outorgado à noção de «sacramentum» encontra-se a principal originalidade e o maior contributo teológico de Cipriano. A unidade trinitária é, como veremos, a causa original, efetiva e final da unidade eclesial.

3.1. Motivo e destinatários do *De Unitate*

Na sequência da perseguição de Décio e do exílio de Cipriano, tinham surgido duas rudes cisões na Igreja: em Roma, o cisma de Novaciano; em Cartago, a facção de Felicíssimo. Em 250 morrera o Papa Fabião, sucedendo-lhe Cornélio. Novaciano reagiu e autoproclamou-se bispo de Roma. Em Cartago, Novato, que era chefe do Presbitério, achava-se o lógico sucessor na Cátedra Episcopal, mas em seu lugar foi escolhido Cipriano. A readmissão dos *lapsi* na comunhão eclesial significou o culminar de tensões que vinham desde a ordenação episcopal de Cipriano³³¹. O episcopado de São Cipriano conheceu diversos períodos de dificuldades e controvérsias, em múltiplos aspetos.

³³¹ Cf. L. PIETRI, «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», 162.

Em virtude do seu estatuto carismático, os confessores gozavam de um certo lugar de relevo dentro das comunidades, especialmente quando se tratava de tomar decisões sobre matérias religiosas ou de natureza disciplinar. Todavia, e a respeito da rápida admissão dos *lapsi*, a autoridade do bispo de Cartago foi gravemente posta em causa quando alguns desses “heróis” da fé se arrogaram o direito de facilitar o regresso à comunhão dos *lapsi*, sem o bispo legítimo ou contra o seu parecer. Por outro lado, Cipriano teve de se confrontar com o rigorismo extremo dos que, na senda de Novaciano, defendiam uma igreja de «puros».

Face a estas tensões geradas à volta da readmissão dos *lapsi* e aos movimentos dissidentes que ameaçavam a *unitas* da *ecclesia catholica*, Cipriano sente a necessidade de dirigir-se com firmeza ao seu povo, exortando-o a manter-se firme na unidade.

Em primeiro lugar Cipriano fala aos seus fiéis, como vemos no começo e no final da obra, a quem chama «frates dilectissimi»³³²; mas também aos dissidentes. Segundo alguns autores, o *De Unitate* pretende dar resposta apenas às divisões surgidas em Cartago, razão pela qual Cipriano teria em mente Felicíssimo e os cismáticos africanos. Entre os partidários desta teoria estariam principalmente J. Chapman, H Koch, B. Poschmann³³³ e outros³³⁴. Mas D. van den Eyden, O. Perler, M. Bévenot, viriam a demonstrar a inconsistência dessa teoria³³⁵. Outros ainda, como Bohringer e Batiffol, defendem que a obra visa principalmente o cisma romano criado por Novaciano³³⁶. É certo que, em alguns manuscritos, o título da obra é *Aduersus Novatianum*³³⁷. Nos capítulos 8 e 10 vislumbramos uma clara referência ao cisma de Novaciano. Primeiro quando se afirma a advertência e o ensinamento de Cristo, segundo o qual «haverá um só rebanho e um só pastor», concluindo que não poderá haver vários pastores, nem mais que um rebanho. No capítulo 10, fazendo alusão ao tema evangélico do trigo misturado com a palha (cf. Mt 3,12; 13,20; Lc 3,17), refere-se claramente àqueles que, sem a disposição divina, se puseram à cabeça de um grupo de temerários, atribuindo-se o título de bispos, sem respeitar qualquer regra de investidura, e sem que ninguém lhes tivesse concedido (legitimamente) o episcopado³³⁸.

³³² Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 33.

³³³ Cf. J. QUASTEN, *Patrología*, 645.

³³⁴ Entre os defensores desta tese encontramos, por exemplo Harnack, Turmel e Wischmeyr: cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 33-34.

³³⁵ Cf. J. QUASTEN, *Patrología*, 645.

³³⁶ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 33-34.

³³⁷ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 34.

³³⁸ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 34.

Na *Epistula* 54, 4 São Cipriano alega ter enviado a obra, junto com o *De lapsi*, aos confessores romanos, Máximo, Urbano, Sidónio e Macário, quando ainda apoiavam os partidários de Novaciano contra Cornélio. Nesta epístola assevera que os que se situam «fora da Igreja» decaem imediatamente no espaço do pecado e das trevas, perdendo a luz da verdade: «elevados pelo seu orgulho e cegados pela sua própria soberba, perdem a luz da verdade»³³⁹. Felicitando-se com eles pela sua reconciliação com a Igreja, o pastor de Cartago afirma:

«Podeis conhecer tudo isso a fundo nos opúsculos que vos dei para os ler anteriormente e que vos enviei os lerdos entre vós como prova de amor mútuo. Neles não faltam, para os caídos, nem advertências de censura nem a medicina eficaz. Além disso, ocupei-me da unidade da Igreja católica, conforme me permitiu o meu modesto talento e o que me foi possível [...]. Com o vosso retorno à Igreja e à sua unidade de caridade e paz, vós confirmais tudo o que nós escrevemos»³⁴⁰.

Com o seu regresso *ad Ecclesiam caritatis ac pacis unitate*, tornaram-se exemplo de fé, de unidade, de respeito pela lei divina da caridade e da concórdia, de defesa do *sacramentum unitatis* – que aqui diz respeito à unidade do Evangelho e da Igreja – e, finalmente, modelo de virtude para os demais, no reforço do consenso e do vínculo à Igreja. Nesta epístola vislumbramos o pensamento de Cipriano acerca do valor do martírio e do estatuto dos confessores: o testemunho de fé dado durante o martírio, não outorga definitivamente o prémio da salvação, mas só terá valor e mérito na medida em que se defender e se permanecer na unidade da Igreja, numa conduta de vida fiel ao Evangelho:

«Também vós observastes aquela linha de conduta que convém à vossa fé. Respeitastes a lei da caridade e da indissolúvel concórdia na paz do Senhor. Mostrastes a todos os demais com o vosso exemplo o caminho do amor e da paz, de modo que a verdade da Igreja, a unidade do Evangelho e do sacramento que professamos, reforçaram-se com a vossa adesão, e assim os confessores de Cristo, gloriosos modelos de valentia e de virtude, não se converteram em guias do erro»³⁴¹.

³³⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 54, 3, 3 (628-629): «de Ecclesia pereunt, et dum se insolenter extollunt, ipso suo tumore caecati ueritatis lumen amittunt».

³⁴⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 54, 4 (628-631): «Quae omnia penitus potestis inspicere lectis libellis quos hic nuper legeram et ad vos quoque legendos pro communi dilectione transmiseram, ubi lapsis nec censura deesr quae increpet nec medicina quae sanet. Sed et catholicae Ecclesiae unitatem quantum potuit expressit nostra mediocritas; quem libellum magis ac magis nunc uobis placere confido [...]. siquidem quod nos uerbis conscripsimus uos factis inpletis quando ad Ecclesiam caritatis ac pacis unitate remeatis».

³⁴¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 54, 1, 3 (626-627): «Nunc uero et uos congruentem fidei uestrae tenorem atque indiuiduae caritatis et concordiae legem dominica pace tenuistis et exemplum ceteris dilectionis et pacis uestro itinere fecistis, ut Ecclesiae unitatis et euangelii ac sacramenti unitatis quae a nobis tenebatur uestro etiam consensu ac uinculo necteretur nec confessores Christi erroris duces fierente qui uirtutis et honoris auctores laudabiles extitissent».

A reconciliação desses confessores com o seu bispo legítimo aconteceu aproximadamente no final do ano 251³⁴². A obra terá sido publicada, portanto, depois do seu regresso a Cartago, em maio do ano 251, durante o sínodo de Cartago³⁴³. Por essas razões, parece-nos mais certa a tese de autores como Monceaux e Le Moyne, para quem a obra contempla tanto a situação cartaginês, como a romana³⁴⁴.

Devemos ainda chamar à atenção acerca do complexo problema textual que apresenta capítulo 4. Com efeito, a tradição manuscrita no-lo transmitiu numa dupla redação. A mais breve é geralmente definida *Primatus textus*. Esta versão sublinha o primado de Roma e de Pedro, introduzindo o título *cathedra Petri*. Na versão mais extensa, chamada *Textus receptus*, desaparece essa alusão ao «primado»³⁴⁵.

A divergência entre os dois textos tem sido objeto de longos debates entre os especialistas, dando lugar a diversas interpretações, nomeadamente a partir do século XX. Hartel defendia o *Textus receptus* como o autêntico, enquanto outros especialistas sustentavam a autenticidade do *Textus primatus*. Em 1902, J. Chapmann afirmou que ambas redações seriam da autoria do mesmo Cipriano, o qual teria redigido primeiro o *Textus primatus*, tendo em vista o cisma de Cartago; depois, devido o surgimento do cisma de Novaciado, teria modificado o texto original para apoiar a causa do bispo legítimo de Roma, pondo em relevo o primado romano. M. Bévenot, em 1939, sustentava, pelo contrário, que o texto mais antigo seria o *Primatus textus*. Este teria sido sucessivamente modificado pelo próprio Cipriano, durante a controvérsia com o bispo de Roma, Estêvão, para dar maior destaque à colegialidade episcopal. Depois de uma cuidadosa análise, nos últimos anos, Bévenot veio a sustentar a autenticidade das duas versões, pelo fato de ambas expressarem substancialmente o mesmo conteúdo teológico³⁴⁶.

Todavia, em 1958, especialmente com o estudo de Brisson, voltaram a sublinhar-se as dissemelhanças de natureza eclesiológica entre as duas versões, sobretudo no que diz respeito ao *Primatus textus*. Brisson assinalava que o *Primatus textus* apresenta significativas

³⁴² J. QUASTEN, *Patrología*, 645.

³⁴³ Cf. J. QUASTEN, *Patrología*, 645.

³⁴⁴ Cf. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 2, 298 e LE MOYNE, «Saint Cyprien est-il bien l'auteur de la rédaction brève du 'De unitate', chapitre IV?», 80, ambos cit. in Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 33-34.

³⁴⁵ Na análise textual do capítulo 4 do *De Unitate*, colocaremos as frases do *Primatus textus* entre parênteses retos, para as distinguir do *Textus receptus*. As citações diretas dos textos bíblicos usadas por Cipriano serão referidas em itálico, para as distinguir das palavras do autor.

³⁴⁶ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «Introducción general», LXI.

incoerências respeito à eclesiologia desenvolvida por Cipriano, pelo que a autoria dessa versão poderia ser atribuída um escritor africano da segunda metade do século IV. Em 1967, Campeau, apresentou a hipótese de tratar-se de um escrito datável ao início do século V, sob o pontificado de Bonifácio I. Gramaglia, em 1992, pelo contrário, defendia ter sido redigido durante o pontificado de Pelágio II, no século VI. As hipóteses mais recentes, entre as quais a de Chadwick, em 2001, sustentam que ambos os textos poderiam ser elaborados em ocasião da controvérsia donatista.

É certo que, situando-nos na época de Cipriano, devemos ter em conta que estamos numa fase em que o «primado» de Pedro não é ainda definido segundo os contornos teológicos e eclesiológicos que virá a estabelecer só numa fase posterior. O que sim preocupa Cipriano é o papel dos bispos na sua Igreja que preside, sendo cada *episcopus* o «sacerdote» que preside a sua comunidade, o princípio e o garante da comunidade, como virá a defender no longo debate com Estêvão acerca da validade do batismo recebido pelos cismáticos e hereges³⁴⁷.

Por outro lado, não sendo a proveniência ou a precedência entre duas versões o objeto do nosso estudo, limitamo-nos à análise textual. O *Textus receptus* afirma que Cristo fundou a Igreja sobre um só, Pedro, mas sublinha a par potestade, honra e autoridade conferida aos outros Apóstolos após a Ressurreição, o que é confirmado pela citação de João 20,21-23. Cristo elege Pedro como signo da unidade da Igreja, ao fim de indicar que a Igreja é única, tal como corroborado pelas referências a Ct 6,8 e Ef 4,4-6.

A redação do *Primatus textus*, mostra que Cristo conferiu a mesma autoridade a todos os Apóstolos, e sublinha que a Pedro é confiado o encargo de apascentar as ovelhas do Senhor (Cf. Jo 21,17). O *Primatus textus* põe em destaque a visão «monárquica» da Igreja, à luz da «manarquia divina», algo que Cipriano aproveita do dinamismo do Império e que lhe é funcional em vista de estabelecer um centro unificador do poder e da autoridade. Com efeito, a ideia de que autoridade proveniente de «um só» tenha uma origem transcendente era já presente na ideologia política romana. O que se opera é uma *translatio* desta noção para a *auctoritas* eclesiástica³⁴⁸. Tal como a *ciuitas saecularis* encontra em Roma o legítimo centro (*origo*) unificador situado no tempo e no espaço, também a *ecclesia* estabelece essa *origo* na sede da *auctoritas* secular, onde se situa o berço da *potestas* do Império³⁴⁹. Neste sentido, existe também uma correspondência no que diz respeito ao qualificativo de *catholica*, que se

³⁴⁷ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «Introducción general», LXI-LXII.

³⁴⁸ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 329.

³⁴⁹ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 287.

caracteriza pela «universalidade» e pela «unanimidade disciplinar», tendo como centro geográfico e político Roma. A *communio* ou colegialidade episcopal, mantém unido o único rebanho do Senhor, o único povo de Deus, apesar de ser repartido em vários lugares do mundo. Mas, só pela comunhão com o pastor ou bispo legítimo é possível integrar a *ecclesia Christi* e pertencer ao único Pastor³⁵⁰. Uma vez que Cristo edificou a sua Igreja sobre o episcopado segundo o modelo monárquico, cada bispo é o centro visível e ativo da *unitas* social e mística. Deste modo, a autoridade da qual é revestida a *sacerdotas potestas* de cada bispo radica na vontade divina de fazer dos pastores, *dispensatores Dei*³⁵¹. O bispo desempenha a missão de *iudex uice Christi*³⁵². Todavia, à luz da noção da *Ecclesia* como *sacramentum unitatis*, podemos afirmar que o papel do bispo vai além de garante da fidelidade *dispositio* divina, ou de simples «administrador» dos bens divinos. O bispo é sobretudo o *sacramentum* da unicidade-unidade trinitária e eclesial; o laço ou elo da unidade da Igreja com a caridade divina e, na medida em que conserva e garante a unidade de espírito, é também o laço da *pax*³⁵³.

Deste modo, é a comunhão com o bispo é o principal critério visível de pertença à *ecclesia*. O bispo é o centro da comunhão eclesial, de tal modo que não pode conceber-se uma *ecclesia* sem o bispo. Por sua parte, não se pode conceber um bispo separado da sua comunidade eclesial: *episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo*³⁵⁴.

Deste modo, embora reconhecendo a comum autoridade e potestade de todos os apóstolos, sublinha a figura de Pedro e a unicidade da sua *cathedra*, em função de fazer converger numa só instância o fundamento e origem da unidade.

3.2. Estrutura, género literário e construções retóricas no *De Unitate*

Em relação aos outros escritos de cariz apologético-exortativo, o *De Unitate* apresenta uma peculiaridade, tanto nos seus temas, como nos desafios com o quais o autor se vê con-

³⁵⁰ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 48-49.

³⁵¹ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 59, 5, 1-2 (702-705); I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 329.

³⁵² Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 59, 5, 1 (704-705).

³⁵³ Cf. J. COLSON, *L' Evêque, lien d'unité et de charité chez Saint Cyprien de Carthage*, 12-13.

³⁵⁴ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 330.

frontado. Tal como anteriormente referido, não se tratará apenas de apresentar uma apologética da fé e da ética cristã para defender os batizados da perigosa sedução do estilo de vida e da cultura do *saeculum*, como no *Ad Donatum*; nem de defender as comunidades cristãs do feroz embate das ondas de perseguição, como no *Ad Demetrianum*. Neste caso, a própria unidade e essência da Igreja são postas em causa, quer do ponto de vista da doutrina, quer daquilo que constitui os fundamentos da *communio* eclesial. Este estado de instabilidade foi produzido pela difusão de doutrinas e grupos radicais, encabeçadas por clérigos que, arrogando-se o título de bispos, formaram comunidades independentes, sem ou contra os bispos legitimamente instituídos. Frente a essa séria ameaça de desintegração da unidade da eclesial, o pastor de Cartago deverá estabelecer: os *limes* de pertença à *Ecclesia*; a fundamentação teológica da catolicidade da Igreja e da fidelidade aos bispos legítimos; os motivos da permanência e de regresso à *pax* e *unitas* eclesial; finalmente, fixar uma hierarquia de valores coletivamente assumidos como verdadeiramente cristãos.

3.2.1. Género literário

Feita esta premissa, centramos o foco da nossa atenção no género literário do *De Unitate*. O primeiro aspeto com que nos deparamos é que a obra não segue as categorias certas e esquemáticas da prosa de arte e do discurso oratório. Segundo os especialistas, trata-se de uma *epistula exhortatoria*. Com efeito, o género epistolar permite uma maior liberdade face à estrutura e às regras da retórica clássica, por exemplo em relação ao sermão. A obra assume um acento mais discursivo que oratório, próprio do género epistolário³⁵⁵. A proximidade com esse género é dada aliás pelo tom familiar com que o bispo de Cartago se dirige aos seus fiéis: «Fratres dilectissimi», no início (cap. 1) e no fim da obra (cap. 27).

Os verbos usados são próprios da terminologia técnica do género parenético: *monere*, *admonere*, *hortare*, *suadere*, *obsecrare*, *praemonere*, *praecipere*, *iubere*, que muitas vezes acompanham o verbo *docere*. Graças a essas construções verbais, o autor consegue exprimir uma larga gama de sentimentos, como: solicitude paternal, indignação ou repreensão³⁵⁶. Tudo isso manifesta a preocupação pastoral do bispo com a defesa da unidade da Igreja e do rebanho a ele confiado, mais do que com a especulação teológica.

³⁵⁵ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 39.

³⁵⁶ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 39.

O *De Unitate* é um claro exemplo de como a *ars rhetorica* é posta ao serviço da edificação da *Ecclesia*, tendo como fundamento a autoridade da Sagrada Escritura, sobretudo os preceitos, ensinamentos e *exempla* de Cristo que devem ser observados e servir de exemplo para os cristãos, para alcançar o prémio da salvação. Vejamos alguns excertos da obra:

No *incipit*, o pastor de Cartago dirige-se aos seus fiéis com uma certa firmeza, colocando frente à sua consciência a autoridade da Sagrada Escritura³⁵⁷:

- «Quando o Senhor nos exorta (*moneat*) com estas palavras: *Vós sois o sal da terra* (Mt 5,13), e nos manda (*nos iubeat*) que sejamos simples e pacíficos para nos mantermos na inocência...»³⁵⁸;
- «Como poderemos alcançar a imortalidade se não guardarmos os mandamentos dados por Cristo para dominar e vencer a morte, quando Ele mesmo nos adverte dizendo (*ipso monente et dicente*): *Se quiseres entrar na vida guarda os mandamentos* (Mt 19,17)»³⁵⁹;
- «Devemos, portanto, seguir as suas palavras: aprender tudo o que Ele ensinou e operar tudo o que Ele fez (*quaecumque et docuit et fecit discere et facere debemus*). De contrário, como pode dizer que crê em Cristo quem não cumpre o que Cristo mandou? Ou como alcançará a recompensa da fé quem não for fiel aos seus mandatos?»³⁶⁰;
- «Esta unidade da Igreja descobre (*designat*) o Espírito Santo na pessoa de Cristo quando diz no Cântico dos Cânticos: *Uma só é a minha pomba, minha perfeita, a única que tem a sua mãe, a eleita daquela que a gerou* (Ct 6,8)»³⁶¹;
- «Quem se opõe e resiste à Igreja, pode confiar que está na Igreja, quando o bem-aventurado apóstolo Paulo nos ensina (*doceat*) isto mesmo e declara (*ostendat*) o

³⁵⁷ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 40-41.

³⁵⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 1 (212-213): «Cum moneat Dominus et dicat: uos estis sal terrae (Mt 5,13), cum que esse nos iubeat ad innocentiam simplices et tamen cum simplicitate prudentes».

³⁵⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 2 (212-213): «Inmortalitate autem potiri quomodo possumus, nisi ea quibus mors expugnatur et uincitur Christi mandata seruemus, ipso monente et dicente: *si uis ad uitam uenire serua mandata* (Mt 19,17)».

³⁶⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 2 (214-215): «Verbis igitur eius insistere, quaecumque et docuit et fecit discere et facere debemus. Ceterum credere se in Christum quomodo dicit qui non facit quod Christus facere praecepit? Aut unde perueniet ad praemium fidei, qui fidem non uult seruare mandati?».

³⁶¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-217): «Quam unam Ecclesiam etiam in Cantico Canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat, et dicit: *Vna est columba mea perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae* (Ct 6,8)».

preceito da unidade dizendo: *Um só corpo e um só espírito, uma só é a esperança da vossa vocação, um só Senhor, uma só fé, um só Baptismo, um só Deus* (Ef 4,4-6)»³⁶²;

- «Cristo mesmo nos adverte (*monet*) e no-lo ensina (*docet*) no seu Evangelho dizendo: *E serão um só rebanho e um só pastor* (Jo 10,16)»³⁶³;
- «Do mesmo modo o apóstolo Paulo, referindo-se à mesma unidade, a recomenda e nos exorta a ela quando diz (*obsecrat et hortatur et dicit*): *Rogo-vos, irmãos, pelo nome de nosso Senhor Jesus Cristo, que todos digais a mesma coisa e não haja cismas entre vós; pelo contrário, permaneci unidos num mesmo sentir e num mesmo pensar* (1Cor 1,10)»³⁶⁴;
- «O Espírito Santo no-lo assinala (*praemonet*), por meio do Apóstolo, quando diz: *É necessário que haja heresias, para que se ponha de manifesto quem são os provados entre vós* (1Cor 11,9)»³⁶⁵;
- «Pois o Senhor, quando recomendou (*suaderet*) aos seus discípulos a unanimidade e a paz, diz: *Vos asseguro que se dois de vós se puserem de acordo na terra para pedir algo, qualquer coisa que seja, se vos concederá por parte de meu Pai, que está nos céus. Pois onde quer que haja dois ou três reunidos em meu nome, eu estarei com eles* (Mt 18,19-20), mostrando (*ostendens*) que se concede muito, não à multidão, mas sim à concórdia dos que suplicam»³⁶⁶;
- «Cristo deu-nos a paz, mandou-nos (*praecipit*) que vivêssemos em concórdia e unânimes, ordenou-nos (*mandauit*) que mantenhemos íntegros e inviolados os vínculos do amor e da caridade»³⁶⁷;

³⁶² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-219): « Qui Ecclesiae renititur et resistit in Ecclesia se esse confidit, quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: *Vnum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus* (Ef 4, 4-6)».

³⁶³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (222-223): «Monet ipse in euangelio suo et docet dicens: *et erit unus grex et unus pastor* (Jo 10,16)».

³⁶⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (222-223): «Apostolus item Paulus hanc eandem nobis insinuans unitatem, obsecrat et hortatur et dicit: *obsecro, inquit, uos, fratres, per nomen Domini nostri Iesu Christi, ut id ipsum dicatis omnes, et non sint in uobis schismata, sitis autem compositi in eodem sensu et in eadem sententia* (1Cor 1, 10)».

³⁶⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 10 (224-225): «Per apostolum praemonet Spiritus sanctus et dicit: *oportet haeresis esse ut probati manifesti sint in uobis* (1Cor 11,19)».

³⁶⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12 (226-227): «Dominus enim, cum discipulis suis unanimatem suaderet et pacem, dico, *inquit, uobis, quoniam si duobus ex uobis conuenerit in terra de omni re quamcunque petieritis, continget uobis a Patre meo qui in coelis est. Vbicunque enim fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum* (Mt 18,19-20): ostendens non multitudini sed uanimitati deprecantium plurimum tribui».

³⁶⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «Pacem nobis Christus dedit, concordem atque unianimes esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta atque inuiolata mandauit. Exhibere se non potest martyrem, qui fraternam non tenuit caritatem».

- «O Senhor nos adverte e ensina (*docet Dominus et admonet*) que devemos apartar-nos de tais homens...»³⁶⁸;
- «A estes repreende (*inrepat*) o Senhor e censura (*obiurgat*) no seu Evangelho, dizendo: *Recusais os mandamentos de Deus para conservar a vossa tradição* (Mt 15,6)»³⁶⁹;
- «O Espírito Santo nos avisa (*monet*) com estas palavras: *Quem é o homem que ama a vida e deseja ver dias muitos bons?*»³⁷⁰;
- «Sejamos tal como Ele nos manda (*praecepit*) ser»³⁷¹.

Como vemos, o autor não se dirige apenas a um destinatário, mas pretende alcançar um público mais amplo: a comunidade de Cartago e (depois) a de Roma com a intenção de exortar, por um lado, os cristãos e os *lapsi* a não se separarem da unidade eclesial, por outro, os hereges e cismáticos a voltarem à comunhão eclesial.

O *De Unitate* enquadra-se, portanto, no género epistolar, na medida em que usa uma linguagem principalmente parenética ou exortativa, tal como aparece com evidência no *incipit* e na conclusão da obra.

Ora, como referido no capítulo II, os autores cristãos dos primeiros séculos do cristianismo, e especialmente Cipriano de Cartago, costumavam cruzar os géneros literários da retórica clássica. Tendo em conta que a intenção principal do nosso autor é defender a unidade das comunidades cristãs frente aos movimentos separatistas, o primeiro desafio consiste em responder à questão: *ubi est ecclesia?* Cipriano deve, então, estabelecer os *limes* de pertença à Igreja, na edificação deste grupo cuja identidade e coesão são constantemente ameaçadas. Fá-lo servindo-se dos instrumentos ou armas da retórica das quais dispõe. E, como sabemos, escola retórica privilegiava o discurso partidário, aplicado principalmente ao género judicial.

³⁶⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 17 (234-235): «Docet Dominus et admonet a talibus recedendum».

³⁶⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 19 (236-237): «quos increpat Dominus et obiurgat in euangelio suo, dicens: *reicitis mandatum Dei ut traditionem uestram statuatis* (Mt 15,6)».

³⁷⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «Monet nos Spiritus sanctus et dicit».

³⁷¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 27 (242-243): «Simus tales quales esse nos ipse praecepit».

No *De Unitate*, o autor utiliza abundantemente a terminologia jurídica, a tal ponto que, boa parte do texto parece adquirir os contornos da encenação de um processo em tribunal, onde a parte principalmente lesada é, paradoxalmente, o próprio *Iudex*, o Supremo Legislador: *Dominus-Christus*. Mas também os destinatários assumem o papel de «juiz» ou «árbitro», que o orador pretende persuadir e levar a aderir à sua posição. Recorrendo a toda uma semântica pejorativa contra os inimigos da *unitas* eclesial, Cipriano procura convencer os destinatários do fato que a parte acusada (as fações dissidentes) cometeu um crime gravíssimo, que afeta diretamente o *Iudex* da situação: Deus e o próprio grupo. A «legislação», ou autoridade máxima, é a Sagrada Escritura. Como vimos no capítulo II, a Sagrada Escritura contém os preceitos (*mandata*), ensinamentos e exemplos divinos (*diuina exempla*), que constituem o conteúdo ou depósito da *fides una*, aos quais é preciso obedecer para obter o prémio da imortalidade, chamado precisamente «*praemium fidei*».

Como o objeto da defesa é a unidade da Igreja, sempre que Cipriano usa a terminologia jurídica, associa-a à constelação semântica da *unitas*. Cada uma dessas associações terminológicas exprimem e aprofundam um determinado aspeto do binómio «*sacramentum unitatis*», isto é, do nexos entre a unidade trinitária e a unidade eclesial. Recordamos que, para Cipriano, a relação entre a unidade trinitária e a unidade eclesial não é apenas de tipo analógico, mas de carácter ontológico³⁷², sendo a unicidade-unidade trinitária, a causa original, eficaz e final da unidade eclesial³⁷³. Por esta razão, a *unitas* eclesial constitui um dado fundante da *fides una* e, portanto, da Lei divina. A seguir daremos alguns exemplos da ocorrência da terminologia jurídica no *De Unitate* e de que modo cruza género judicial com os outros dois.

3.2.2. Análise retórica: cruzamento dos géneros literários

Na análise do *De Catholicae Ecclesiae Unitate* nos deparamos com o cruzamento dos três géneros literários, mas principalmente do género judicial com o deliberativo, que habitualmente são aplicados no chamado «discurso partidário». O que se pretende com este tipo de discurso é sobretudo a «alteração da situação». Para obter este efeito, tenta-se influenciar a opinião do «árbitro», que pode ser um juiz ou uma assembleia popular, com o objetivo de

³⁷² Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo*, 230.

³⁷³ Cf. J. A., GIL-TAMAYO, «La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago», 22.

inclinam a sua posição em favor do orador ou de um respetivo partido³⁷⁴. Um dos meios mais usados pelos oradores é a «persuasão». Na polémica anti-herética e anti-cismática, Cipriano usa a arte retórica para persuadir os membros da comunidade, especialmente os *lapsi*, a permanecerem unidos ao seu bispo, numa altura em que os clérigos dissidentes procuravam aproveitar-se da ausência do bispo para denigrar a sua autoridade frente à “opinião pública”, e assim ganharem adeptos para a sua facção. Nesta análise, usaremos como instrumento a obra de H. Lausberg, anteriormente citada.

Perante esta situação que abalava os fundamentos da unidade eclesial, Cipriano luta por conquistar a confiança do seu grupo, «movendo» a opinião e os ânimos da coletividade a aderir à sua causa. Por isso, desde o *exordium*, o seu discurso destaca-se pelo «grau elevado de credibilidade»³⁷⁵, recorrendo imediatamente à inscontestável autoridade do Supremo Juiz e da Escritura: «Quando o Senhor nos exorta com estas palavras: *Vós sois o sal da terra* (Mt 5,13), e nos manda que sejamos simples e prudentes...»³⁷⁶. Ao mesmo tempo, procura captar a benevolência dos destinatários usa a expressão «*fratres dilectissimi*», chamando a sua atenção sobre o argumento que lhes diz respeito e que lhes interessa pessoalmente de forma emi-nente: a salvação. Com o objetivo de juntar o grupo a si, apresenta não só um interesse co-mum, mas também um inimigo comum: o diabo, que depois será personificado nas heresias e cismas³⁷⁷.

Ainda no capítulo I, Cipriano expõe a *narratio* acerca do modo como Cristo, de quem se devem seguir os ensinamentos e exemplos, venceu as seduções do diabo. Seguidamente, no capítulo II, passa à *propositio*, que tem a função de comunicar ou *docere*³⁷⁸:

«Com tudo isso se nos deu um exemplo para fugir das pegadas do homem velho (Adão) e seguir as de Cristo vencedor, a fim de que não caiamos de novo como incautos, nos laços da morte, senão que, avisados do perigo, recebamos e logremos a imortalidade [...]. Devemos, portanto, seguir as suas palavras: aprender tudo o que Ele ensinou e operar tudo o que Ele fez.

³⁷⁴ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 79-83.

³⁷⁵ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 89.

³⁷⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 1 (212-213): «Cum moneat Dominus et dicat: uos estis sal terrae (Mt 5,13) cum que esse nos iubeat ad innocentiam simplices et tamen cum simplicitate prudentes, quid aliud, fratres dilectissimi, quam providere nos conuenit et sollicito corde uigilantes subdoli hostis insidias intelligere pariter et cauere, ne qui Christum sapientiam Dei Patris induimur minus sapere in tuenda salute uideamur?».

³⁷⁷ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 1 (212-213).

³⁷⁸ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 88.

De contrário, como (*quomodo*) pode dizer que crê em Cristo quem não cumpre o que Cristo mandou? Ou como alcançará a recompensa da fé quem não for fiel aos seus mandatos?»³⁷⁹.

Já neste capítulo, Cipriano elabora o seu discurso partidário servindo-se dos *loci*, ou seja, um conjunto de perguntas que normalmente são formuladas com as seguintes palavras: *quis, quid, ubi, quibus cur, quodomo, quando*³⁸⁰. O uso destes termos é frequente na obra. Normalmente servem a provar um argumento ou uma *refutatio*, ou como preparação para a conclusão de um argumento³⁸¹. Vejamos ainda alguns exemplos:

- «De contrário, como (*quomodo*) pode dizer que crê em Cristo quem não cumpre o que Cristo mandou? Ou como alcançará a recompensa da fé quem não é fiel aos seus mandatos?»³⁸²;
- «Quem (*qui*) não guarda esta unidade da Igreja, pode crer que mantém a fé? Quem (*qui*) se opõe e resiste à Igreja, pode confiar que está na Igreja?»³⁸³;
- «E pensa alguém (*quisdam*) que esta unidade, que procede do poder de Deus e está vinculada aos mistérios celestes, possa romper-se na Igreja e cindir-se pela discussão de vontades enfrentadas?»³⁸⁴;
- «Quem (*quis*) será tão malvado e infiel, quem tão demente pela loucura da discórdia, que acredite que se possa romper, ou se atreva ele mesmo a romper a unidade de Deus, a túnica do Senhor, a Igreja de Cristo?»³⁸⁵;

³⁷⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 2 (212-215): «Vnde nobis exemplum datum est ueteris hominis uiam fugere, uestigi Christi uincens insistere; ne denui incauti in mortis laqueum reuoluamur, sed ad periculum prouidi accepta immortalitate potiamur Verbis igitur eius insistere, quae-cunque et docuit et fecit discere et facere debemus. Ceterum credere se in Christum quomodo dicit qui non facit quod Christus facere praecepit? Aut unde perueniet ad praemium fidei, qui fidem non uult seruare mandati?».

³⁸⁰ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 91.

³⁸¹ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 92-93.

³⁸² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 2 (214-215): «Ceterum credere se in Christum quomodo dicit qui non facit quod Christus facere praecepit? Aut unde perueniet ad praemium fidei, qui fidem non uult seruare mandati?».

³⁸³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-217): «Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Ecclesiae renititur et resistit in Ecclesia se esse confidit?».

³⁸⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 (200-221): «Et quisquam credit hanc unitatem de diuina firmitate uenientem, sacramentis coelestibus cohaerentem, scindi in Ecclesia posse et uoluntatum collidentium diuortio separari?».

³⁸⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (220-223): «Quis ergo sic est sceleratus et perfidus, quis sic discordiae furore uesanus, ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem Dei, uestem Domini, Ecclesiam Christi?».

- «Que (*quid*) lugar pode ocupar no coração do cristão a fereza dos lobos, a raiva dos cães, o veneno mortal das serpentes ou a crueldade sanguinária das feras?»³⁸⁶;
- «Como (*quomodo*) pode estar de acordo com outro quem não o está com corpo da mesma Igreja e com todos os irmãos? Como (*quomodo*) podem reunir-se em nome de Cristo dois ou três que certamente se separaram de Cristo e do seu Evangelho?».

Ainda no âmbito da persuasão, Cipriano recorre àquilo que Lausberg define como *amplificatio*, que incide tanto no domínio intelectual como afetivo³⁸⁷. Quando esta amplificação é feita «por aumento», a intenção do orador será apresentar o delito do acusado como um enorme e abominável crime³⁸⁸. O discurso é normalmente «colorido» com o incremento de expressões, com a enumeração de circunstâncias agravantes ou ainda com comparações³⁸⁹, que tentaremos mostrar ao longo deste parágrafo e do próximo.

Por exemplo, no capítulo 3, depois de afirmar que as heresias e cismas são uma invenção do demónio – o *inimicus* por excelência –, para «mudar a fé, corromper a verdade e romper a unidade», Cipriano adverte os destinatários acerca da real condição dos dissidentes: «cum euangelio Christi et cum obseruationes eius et lege non stantes». Estes, que aparentam ser *ministros iustitiae*, são, na realidade, *ministros suos* (do diabo)³⁹⁰.

Este preâmbulo serve a introduzir a *argumentatio* e provar qual é a verdadeira Igreja constituída por Cristo, bem como a indicar quais são os ministros legitimamente instituídos. A Igreja é entendida como um edifício espiritual, uma morada (*domus*) concebida e planificada por Deus, edificada por Cristo, cuja característica fundamental é a presença do Espírito Santo transmitido no mesmo momento da fundação da Igreja e do mandato dado aos apóstolos. Para sustentar este princípio, o bispo de Cartago cita a célebre passagem mateana: «Eu digo-te, que tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno não a vencerão. A ti darei as chaves do Reino e tudo o que ligares na terra será também ligado

³⁸⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 3 (214-215): «Quid facit in pectore christiano luporum feritas, et canum rabies, et uenenum lethale serpentum, et cruenta saeuitia bestiarum?».

³⁸⁷ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 106.

³⁸⁸ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 106-107.

³⁸⁹ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 106-109.

³⁹⁰ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 3 (214-215).

no Céu, e tudo o que desatares na terra será desatado no Céu (Mt 16,18-19)»³⁹¹. Mas aqui, o reconhecimento do primado petrino não tinha ainda adquirido o significado e o valor eclesiológico que virá a ter depois. Para Cipriano, a figura de Pedro (e do bispo de Roma), tem uma função específica: Cristo edificou a Igreja sobre um (*super unum aedificat Ecclesiam*) e dispôs (*disposiuit*) com a sua autoridade (*sua auctoritate*), que a origem da unidade (*unitatis eiusdem originem*) começasse de um só (*ab uno incipientem*) para manifestar a unidade (*ut unitatem manifestaret*).

Cipriano liga essa passagem bíblica à de Jo 21,21-23, quando Cristo comunica o Espírito Santo a Pedro e ao colégio apostólico: «Como o Pai me enviou também envio a vós. Recebei o Espírito Santo: a quem perdoardes os pecados lhes serão perdoados; a quem os retiverdes ficarão retidos (Jo 20,21-23)»³⁹². Deste modo, o poder (*potestas*) e o direito (*ius*) de comunicar o Espírito Santo para o perdão ou remissão dos pecados, são uma prerrogativa dos bispos que estão na *domus super petram fundata*: sobre Pedro e, por este, sobre os apóstolos e os bispos, seus legítimos sucessores. Para Cipriano, o «primado» de Pedro não diz respeito ao seu poder pessoal sobre os outros apóstolos, mas que Pedro, por mandato expresso do Senhor, é o fundamento da unidade da *Ecclesia*. Assim, embora na Igreja haja numerosos bispos, a sua «origem» é única, e todos eles têm o mesmo poder de Pedro. O pastor de Cartago pretende mostrar que os sacramentos e a salvação possuem efetiva validade somente dentro da Igreja³⁹³.

A Escritura, nomeadamente os textos evangélicos e outros neotestamentários, são para Cipriano o testemunho divino, o qual garante que a Igreja, local ou universal, é una, tal como única é a fé, único é o Batismo, única é a função episcopal, na unidade entre os bispos com o sucessor de Pedro e na comunhão dos bispos entre si pela inserção na sucessão apostólica. Cada bispo representa o mesmo Cristo na comunidade da qual é responsável. Esta comunhão entre os bispos mantém unido o único rebanho do Senhor, o único povo de Deus, apesar de estar repartido em vários lugares do mundo.

³⁹¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-217): «Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non uincunt eam. Tibi dabo claves regni coelorum, et quae ligaueris super terram erunt ligatae et in coelis, et quaecumque solueris super terram erunt soluta et in coelis (Mt 16,18-19)».

³⁹² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-217): «Sicut misit me Pater et ego mitto uos. Accipite Spiritum sanctum: si cuius remiseritis peccata remittentur illi; si cuius tenueritis, tenebuntur (Jo 20,21-23)».

³⁹³ Cf. C. MORESCHINI – E. NORELLI, *História da literatura cristã antiga grega e latina*, I (São Paulo: Edições Loyola, 1996) 493.

A unidade da Igreja, assim desejada e transmitida por Cristo, é um dom e uma tarefa que incumbe principalmente aos bispos, chamados a defender a comunhão contra toda a atitude cismática:

«Devemos manter e defender firmemente esta unidade, sobretudo os bispos, que presidimos na Igreja, para provarmos que o mesmo episcopado é uno (*unum*) e indiviso. Ninguém engane a fraternidade com mentiras, ninguém corrompa a verdade da fé com uma pérfida prevaricação»³⁹⁴.

Só esta Igreja goza do poder, da legitimidade e da verdade sobre os bens salvíficos³⁹⁵, porque só ela é a *domus Dei*, a *ecclesia Christi*, e só na Igreja legítima se encontra o Espírito santificante que opera a remissão dos pecados, o renascimento espiritual e a inserção no mistério de Deus e na comunhão eclesial.

Para dar a ideia da Igreja como um espaço fechado e exclusivo para chegar à salvação, no capítulo 4 recorre, primeiro ao Cântico dos Cânticos (embora não diretamente citado), nomeadamente ao tema da «esposa imaculada e pura», fiel ao seu Esposo, que habita e conhece a intimidade de uma única casa e de um único tálamo. Depois, relaciona-o com o tema da maternidade, ligado à Igreja hierárquia, nomeadamente ao papel dos bispos, que participam «solidariamente»³⁹⁶ do sacerdócio de Cristo, porque, enquanto sucessores dos apóstolos, a eles foi entregue o Espírito Santo e o poder de perdoar os pecados.

No âmbito da polémica anti-herética e anti-cismática, o autor apoia-se constantemente na autoridade da Sagrada Escritura. Por exemplo, à passagem de Mt 12,30, que pela sua relevância citamos diretamente em latim: «qui non est me cum aduersus me est, et qui non me cum colligit spargit», para mostrar a íntima e indissolúvel relação entre Cristo e a Igreja. Deste modo, formar qualquer coligação fora ou contra a Igreja legítima, significa tornar-se inimigo de Cristo: «Todo aquele que se separa da Igreja se une a uma adúltera, se afasta das promessas da Igreja, e não alcançará as recompensas de Cristo quem abandonar a Igreja de Cristo. Este não é mais que um estanho, um sacrílego, um inimigo»³⁹⁷. Cipriano passa assim da alteridade à hostilidade em relação aos grupos segregados. Agir *extra* é o

³⁹⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 (218-219): «Quam unitatem tenere firmiter et uindicare debemus maxime episcopi, qui in Ecclesia praesidemus, ut episcopatum quoque ipsum unum atque indiuisum probemus. Nemo fraternitatem mendacio fallat, nemo fidei ueritatem perfida praeuaricatione corrumpat».

³⁹⁵ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 168.

³⁹⁶ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 5 (218-219).

³⁹⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 (218-219): «Quisque ab Ecclesia segregatus adulterae iungitur, a promissis Ecclesiae separatur, nec perueniet ad Christi praemia qui relinquit Ecclesiam Christi: alienus est, profanus est, hostis est».

mesmo que agir *contra ecclesiam*, na medida em que se atua contra a vontade de Cristo para a sua Igreja; vontade que consiste, em primeiro lugar, na manutenção da paz e da concórdia: «Quem rompe a paz e concórdia de Cristo está contra Cristo. Quem recolhe noutra parte, fora da Igreja, dispersa a Igreja de Cristo»³⁹⁸.

E não é só: romper a unidade da Igreja significa atentar contra a unidade trinitária, o mistério da Encarnação, e frustrar o projeto e a ação salvífica de Deus para a sua Igreja: «Quem será tão malvado e infiel, quem tão demente pela loucura da discórdia, que acredite que se possa romper, ou se atreva ele mesmo a romper a unidade de Deus, a túnica do Senhor, a Igreja de Cristo?»³⁹⁹.

Daí passa, no mesmo capítulo, ao tema da *Ecclesia* como uma *individa domus*, a única *domus Dei*, o único espaço legítimo e salvífico, onde é possível celebrar legitimamente o «sacramento pascal», por vontade expressa de Deus. Cipriano recorre às tipologias bíblicas veterotestamentárias da casa de Raab, de Js 2,18-19: «Reunirás o teu pai e a tua mãe, os teus irmãos e toda a família de teu pai junto a ti na mesma casa, e todo aquele que sair da porta, será responsável do que acontecer», posta em relação com Ex 12,46. A celebração do *sacramentum paschae* está associada ao preceito de ser realizado na única *domus*. O nosso autor aplica a linguagem jurídica associada à Escritura com a expressão «in Exodi lege»: «Igualmente também o rito da Páscoa consistia, segundo a lei do Êxodo, em que o cordeiro, que era sacrificado como figura de Cristo, devia-se comer numa só casa. Assim o diz Deus com estas palavras: *Será comido numa só casa e não deitareis a sua carne fora da casa* (Ex 12,46)». Só nesta *domus* é, portanto, lícito celebrar o sacrifício eurístico. Só esta morada de «espíritos unidos» corresponde à *domus Dei*. Cipriano cita o Salmo 67,7: «Deus que faz habitar na mesma casa os que têm uma só alma». A própria *unanimitas* tem outrossim um carácter preceptivo, como o autor mostrará a partir do capítulo 9.

Os clérigos que se constituem como bispos ou chefes de comunidades, fora dessa linha de continuidade na transmissão de poderes, garantidas pelas regras tradicionais, e da comunhão com a Igreja universal, ocupam uma «cátedra de pestilência»:

«Estes últimos são os que, sem nenhuma disposição divina, colocam-se à frente de uns temerários aventureiros; os que sem designação legal se constituem como chefes e se apropriam do título de bispos, sem que ninguém lhes tenha conferido o episcopado; a estes o Espírito Santo

³⁹⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 (218-221): «Qui pacem Christi et concordiam rumpit, aduersus Christum facit; qui alibi praeter Ecclesiam colligit, Christi Ecclesiam spargit».

³⁹⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (220-223): «Quis ergo sic est sceleratus et perfidus, quis sic discordiae furore uesanus, ut aut credat scindi posse aut audeat scindere unitatem Dei, uestem Domini, Ecclesiam Christi?».

qualifica nos salmos como os que estão sentados na cátedra da pestilência (Sl 1,1), pois são peste e corrupção da fé, serpentes que enganam com a boca e artífices da corrupção da verdade, vomitando total veneno das suas línguas pestilentas; cujas palavras envenenam como um cancro e a sua doutrina infunde um vírus mortal nas almas e corações de cada um»⁴⁰⁰.

Cipriano utiliza a linguagem jurídica para vincar a «ilegitimidade» de tais pretensões: «qui se prepositos sine ulla ordinationis lege constituunt». Usurpar a cátedra, isto é, o título de bispos, sem designação ou reconhecimento legal do episcopado (*qui nemine episcopatum dante episcopi sibi nomen adsumunt*) é equivalente a atribuir-se este título *sine divina dispositione*. Atuar *sine* equivale a *contra diuina dispositione* uma vez que abandonar a fonte e a origem da verdade equivale a cometer um crime.

O pastor de Cartago consegue, todavia, aproveitar-se da negatividade das heresias e cismas, para cimentar o sentido de pertença do seu grupo, através da contraposição com tudo aquilo que é estranho à comunidade. Citando a Primeira Carta ao Coríntios: «É necessário que haja heresias, para que se manifestem os experimentados entre vós (11,19)», liga-a habilidosamente a 1Jo 2,19: «Afastaram-se de nós, mas não eram dos nossos; se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido connosco». Para defender os membros da Igreja duma perigosa proximidade para com os dissidentes, enquadra as heresias e cismas no plano da ação divina como «critério» para discernir a verdade e distinguir a *fides integra* da *perfidia*: «O Senhor permite e suporta estas coisas respeitando a liberdade de cada um, para que brilhe com luz clara a fé íntegra dos escolhidos, ao serem examinados os nossos corações e as nossas mentes com o critério da verdade»⁴⁰¹.

Dessa completa «estraneidade», o autor chega ao esvaziamento de qualquer vantagem derivada da condição de *christianus in ecclesia*, na qual a ação salvífica de Deus é circunscrita. O capítulo 11 liga-se ao 5, na medida em que os grupos dissidentes, ao cortarem com a mediação da Igreja hierárquica legitimamente instituída e garantida pelos bispos, separaram-se, tanto do ponto de vista doutrinal como sacramental, mas também espiritual, daquele «corpo» que mantém e garante a relação de dependência e continuidade com a Origem.

⁴⁰⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 10 (224-225): «Hi sunt qui se ultro apud temerarios conuenas sine diuina dispositione praeficiunt, qui se praepositos sine ulla ordinationis lege constituunt, qui nemine episcopatum dante episcopi sibi nomen adsumunt; quos designat in psalmis Spiritus sanctus: sedentes in pestilentiae cathedra, pestes et lues fidei, serpentis ore fallentes et corrumpendae ueritatis artifices, uenena letalia linguis pestiferis euomentes; quorum sermo ut cancer serpit, quorum tractatus pectoribus et cordibus singulorum mortale uirus infundit».

⁴⁰¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 10 (224-225): «Fieri uero haec Dominus permittit et patitur manente propriae libertatis arbitrio ut dum corda et mentes nostras ueritatis discrimen examinat, probatorum fides integra manifesta luce clarescat».

No capítulo 12, em plena polémica anti-herética, o texto reforça essa ideia afirmando que as heresias e cismas «constituindo-se como grupos à parte, abandonaram a fonte e a origem da verdade»⁴⁰². Neste capítulo vemos claramente como Cipriano assume o seu papel de pastor e reconstrutor da unidade eclesial.

Através da (re-) interpretação de Mt 18,20 denunciara do espírito separatista dos heresias indicando que, tal como eles se separam da Igreja para se constituírem em pequenos grupos segregados da universalidade da Igreja, garantida pela união ao bispo legítimo, análogamente separam uma frase bíblica do todo do texto, pervertendo o seu conteúdo verdadeiro. Cipriano reintegra o texto, mostrando que Cristo põe a prioridade na unanimidade, na concórdia e na paz, sendo essa unanimidade o sujeito que consegue da misericórdia de Deus o efeito da oração. Deus está só com os simples e pacíficos, unidos ao seu bispo legítimo e entre si por um laço de comunhão espiritual, porque estes sim «temem a Deus e guardam os seus preceitos»⁴⁰³. O autor reinterpreta o texto de Mt 18,19-20, afirmando que Deus concede o que é pedido «não à multidão, mas sim à concórdia dos que suplicam»⁴⁰⁴, e o fundamenta no episódio veterotestamentário dos três jovens na fornalha ardente de Dn 3,50 e dos dois apóstolos reclusos na prisão, em At 5,17-20, que foram libertados por permanecerem simples e unânimes entre si.

No capítulo 13 aprofunda o motivo da *lex orandi* estabelecida por Cristo, introduzindo o tema da «reconciliação» associado à oração por excelência, ou seja, «ao sacrifício do altar», para afirmar que *concordade cum Deo* é indissociável do *concordade cum fratres*, através de uma citação explícita de Mc 11,25: «Por isso, quando deus o preceito da oração, acrescentou estas palavras: *E quando vos puserdes de pé para orar, perdoai se tiverdes algo contra alguém, para que também o vosso Pai que está nos céus vos perdoe os pecados*»⁴⁰⁵. Corrobora ainda a sua posição com uma referência a Mt 5,23-24 (embora não cite diretamente o texto), onde Cristo ordena que se deixe diante do altar a oferta, para reconciliar-se com o irmão, antes de se apresentar o sacrifício. E fundamenta esse tema em Gn 4 (não diretamente indicada no texto), isto é, no sacrifício de Caim, cuja oferta foi recusada por Deus por causa

⁴⁰² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12 (228-229): «dum conuenticula sibi diuersa constituunt, ueritatis caput atque originem reliquerunt».

⁴⁰³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12 (228-229): «cum Deum timentibus et Dei praecepta seruantibus».

⁴⁰⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12 (226-227): «ostendens non multitudini sed uanimitati deprecantium plurimum tribui».

⁴⁰⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 13 (228-229): «Ideo et, cum orandi legem daret, addidit dicens: *et cum steteritis ad orationem, remittite si quid habetis aduersus aliquem, ut et Pater uester qui in coelis est remittat peccata uobis* (Mc 11,25)».

da discórdia contra o seu irmão provocada pela inveja. Deste modo, o sacrifício eucarístico celebrado pelos ministros dissidentes é inválido porque recusado por Deus, sendo realizado por ministros que se colocaram fora da unidade e, mais ainda, porque realizado com um espírito de discórdia movido pela inveja.

Tal como o sacrifício sacramental, também o «sacrifício» da confissão e do martírio não são aceites por Deus enquanto se permanecer na «culpa imperdoável e grave da discórdia». Esta frustra o dom da paz e o mandamento mais importante e explícito de Cristo, o qual: «nos mandou que vivêssemos em concórdia e unânimes, nos ordenou manter íntegros e inviolados os vínculos do amor e da caridade»⁴⁰⁶. O nosso autor estabelece a íntima relação entre a dimensão visível da *caritas* e o seu conteúdo interno com esta afirmação: «não pode apresentar-se como mártir quem não manteve a caridade fraterna»⁴⁰⁷. Em seguida, assenta este princípio no celeberrimo texto de 1Cor 13,2-8, outorgando à caridade, entendida neste caso como a comunhão entre os irmãos, um carácter de eternidade: «fraternitatis sibi cohaerentis unitate»⁴⁰⁸.

Ao texto paulino, associa o texto de Jo 15,12, ou seja, o mandamento ou testamento próprio de Cristo dado aos seus discípulos:

«A caridade, diz, não acabará nunca (1Cor 13,2-8) pois sempre existirá no reino, durará eternamente na comunhão dos irmãos bem unidos entre si. A discórdia, pelo contrário, não poderá durar no reino dos céus, nem poderá alcançar o prémio de Cristo, que disse: *Este é o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros como Eu vos amei*, o que com desleais dissensões violou o amor de Cristo (Jo 15,12)»⁴⁰⁹.

Chega, assim, à seguinte conclusão, que na nossa opinião, exprime a síntese da relação-tensão entre a dimensão hierárquico-sacramental e a dimensão espiritual da unidade: «Quem não tem a caridade não tem a Deus»⁴¹⁰. E acrescenta o passo de 1Jo 4,16: «Deus é amor e quem permanece em Deus permanece no amor e Deus permanece nele», para afirmar que «não podem permanecer com Deus os que não quiserem viver unânimes na Igreja de

⁴⁰⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «concordes atque unianimes esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta atque inuiolata mandauit».

⁴⁰⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «Exhibere se non potest martyrem, qui fraternam non tenuit caritatem».

⁴⁰⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231).

⁴⁰⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «Nunquam, inquit, excidet caritas: haec enim semper in regno erit, haec in aeternum, fraternitatis sibi cohaerentis unitate, durabit. Ad regnum coelorum non potest peruenire discordia; ad praemium Christi, qui dixit: *hoc est mandatum meum ut diligatis inuicem quemadmodum dilexi uos* (Jo 15,12), pertinere non poterit, qui dilectionem Christi perfida dissensione uiolauit».

⁴¹⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «Qui caritatem non habet, Deum non habet».

Deus»⁴¹¹. Deste modo, irá retomar o argumento formulado do capítulo 3, acerca da falsidade dos que se atribuem o título de cristãos, mas que na realidade não permanecem na verdade da fé e do Evangelho de Cristo, citando explicitamente Mc 13,6: «Muitos virão em meu nome dizendo: “Eu sou Cristo”. E entregarão a muitos»⁴¹².

Assim, no capítulo 17, cita Mt 7,22 para definir a radical estraneidade do próprio Cristo em relação aos que profetizaram e atuaram em seu nome, mas sem respeitar a sua justiça, isto é, sem obedecer aos seus preceitos e advertências que se resumem no preceito do amor a Deus e ao próximo, referidos em Mt 22,37ss e Mc 12,29ss. Estes dois mandamentos constituem o «magistério» de Cristo, sendo por isso o caminho da verdadeira fé e esperança de alcançar o prêmio da imortalidade:

«O Senhor no seu magistério ensinou a unidade junto com o amor, e nestes dois preceitos encerrou toda a lei e os profetas. Assim, pois, que unidade conserva, quem amor pensa guardar quem, arrebatado pela loucura da discórdia, destrói a fé, turba a paz, dissipa a caridade e profana o mistério?»⁴¹³.

No capítulo 17 alerta os destinatários para o risco de «contágio» com as fações dos hereges e cismáticos, previamente anunciadas, para fortalecer a fé e corroborar a verdade das coisas afirmadas. Por isso cita Mc 13,23: «Vós, pois, estai sob aviso; olhai que vos predisse tudo». Mas, ao mesmo tempo, retoma a ideia expressa nos capítulos 1 e 3, pela qual o diabo, disfarçando-se de agente de paz, engana, através palavras envenenadas, as almas inexperientes. Com o objetivo de preservar os membros da comunidade de um «contágio mortal», o bispo de Cartago cita Eclo 28,28: «Rodeia os teus ouvidos com espinhos e não escutes a língua perversa», e 1Cor 15,33: «As conversações perversas corrompem os bons costumes».

Para evitar essas «perniciosas conversações», insiste no uso de imagens pejorativas corroborando-as com passagens bíblicas, para suscitar no destinatário o medo de se aproximar e escutar tais grupos, sendo o próprio Deus quem, com a sua autoridade, ordena um distanciamento radical. É interessante notar a força expressiva dada pelos verbos que Cipriano emprega para indicar as diretivas de Deus, «docere» e «admonere», acerca desse distan-

⁴¹¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «Cum Deo manere non possunt qui esse in Ecclesia Dei unanimes noluerunt».

⁴¹² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «Multi uenient in nomine meo dicentes: “ego sum Christus”, et multos fallent (Mc 13,6)».

⁴¹³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 15 (232-233): «Vnitatem simul et dilectionem magisterio suo docuit; prophetas omnes et legem praeceptis duobus inclusit. Quam uero unitatem seruat, quam dilectionem custodit aut cogitat, qui discordiae furore uesanus, Ecclesiam scindit, fidem destruit, pacem turbat, caritatem dissipat, sacramentum profanat?».

ciamento, com o verbo «recedere»: «O Senhor nos adverte e ensina (*docet Dominus et admonet*) que devemos apartar-nos de tais homens (*a talibus recedendum*): São cegos, diz, que guiam a cegos, e se um cego guiar outro cego, ambos cairão na fossa (Mt 15,14)»⁴¹⁴. E continua com verbos e expressões que impelem os cristãos ao afastamento radical dos dissidentes, com a referência indireta a Tt 3,11, onde é sentenciada a perdição daqueles que operam contra os «sacerdotes de Cristo» e que «rompem com o clero e o seu povo». Parafraseando as palavras de Paulo, Cipriano adverte: «Há que afastar-se (*auersandus est*) e fugir (*fugiendus*) longe de todo aquele que se separou da Igreja: Este é um perverso (*peruersus est*) e pecador que se condenou a si mesmo (*est a semetipso damnatus*)»⁴¹⁵.

O delito dos ministros que se puseram à frente de grupos segregados, é precisamente o de arrogar-se a potestade de oferecer o «sacrifício» fora da comunhão com a Igreja hierárquica e legitimamente instituída, tornando-se assim inimigos de Deus. Cipriano ataca duramente tais ministros. Baste olhar para a carga semântica pejorativa aplicada sem reserva, tantos nos termos (*perfidus, sacrilegus, impius, inimicus*), como nas construções verbais (*contra...portat; inobseques seruus; illiciti...facere; per falsa sacrificia profanare; contra ordinationem Dei nititur*):

«Este levanta as suas armas contra a Igreja, se opõe às disposições de Deus. É inimigo do altar, rebelde ao sacrifício de Cristo, pérfido na fé, irmão inimigo que, desprezando os bispos e abandonando os sacerdotes de Deus, se atreve a levantar outro altar, a proferir orações ilegítimas, a profanar o verdadeiro sacrifício do Senhor com falsos sacrifícios, sem dar-se conta que quem se opõe ao estabelecido por Deus é condenado com o castigo divino pelo seu temerário atrevimento»⁴¹⁶.

Para corroborar a ideia do crime cometido contra o próprio Deus – que consiste em apropriar-se ilícitamente do *ius* e da *potestas* de celebrar o sacrifício de Cristo e de usufruir dos outros bens salvíficos –, e o castigo divino que isso comporta, Cipriano refere, no capítulo 18, alguns casos do Antigo Testamento.

⁴¹⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 17 (234-235): «Docet Dominus et admonet a talibus recedendum: coeci sunt, inquit, duces coecorum: coecus autem coecum ducens simul in foueam cadunt (Mt 15,14)».

⁴¹⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 17 (234-235): «Auersandus est talis atque fugiendus quisquis fuerit ab Ecclesia separatus: peruersus est huiusmodi et peccat, et est a semetipso damnatus».

⁴¹⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 17 (234-235): «Arma ille contra Ecclesiam portat, contra Dei dispositionem repugnat. Hostis altaris, aduersus sacrificium Christi rebellis, pro fide perfidus, pro religione sacrilegus, inobsequens seruus, filius impius, frater inimicus, contemptis episcopis et Dei sacerdotibus derelictis constituere audet aliud altare, precem alteram illicitis uocibus facere, Dominicae hostiae ueritatem per falsa sacrificia profanare, nec scire quoniam qui contra ordinationem Dei nititur ob temeritatis audaciam diuina animaduersione punitur».

O primeiro é o caso referido em Nm 16, quando Coré, Datão e Abirón, ao arrogar-se o direito (*licentia*) de oferecer sacrifícios a Deus contra Moisés e o sacerdote Aarão, foram imediatamente castigados pelo seu «temerário atrevimento», e com eles foram devorados pelo fogo os seus colaboradores e todos os que aderiram ao sacrifício. Notemos a força expressiva outorgada pela veemência dos termos usados, insistindo sempre na clareza da Palavra bíblica: «Assim, pois, com esse escarmento, se nos mostra e adverte (*admonens sciliret et ostendens*) que vai contra o próprio Deus tudo o que os malvados intentam fazer com obstinação para destruir o que foi disposto por Deus»⁴¹⁷.

O segundo episódio assinalado é o de 2Cr 26,16-19, quando «o rei Ozias, que tomou o incensário e usurpou violentamente contra a lei de Deus a potestade de oferecer sacrifícios, não obedecendo à proibição do sacerdote Azarías, foi também castigado pela ira divina, ficando a sua fronte marcada com as manchas da lepra»⁴¹⁸. Cipriano faz alusão à unção feita na fronte dos batizados, reforçando o contraste entre a legitimidade do batismo administrado dentro da Igreja legítima e o anti-efeito produzido pelo batismo dos dissidentes que mancha e adoce quem o recebe: «Tendo ofendido ao Senhor, foi marcado naquela parte do corpo onde precisamente são assinalados os que agradam o Senhor»⁴¹⁹.

O terceiro episódio é o do castigo com a morte imediata dos filhos de Aarão, os quais puseram fogo profano no altar, relatado em Nm 3,4.

A deturpação da doutrina é qualificada como crime (*hoc crimen*) superior ao dos *lapsi*. Neste capítulo podemos apreciar a experiência e refinada habilidade do *rhetor* que é Cipriano.

Para motivar os *lapsi* a não se deixarem seduzir pelo facilitismo da disciplina penitencial proporcionada pelas fações rivais, no capítulo 19, o autor re-encena o contexto do “tribunal humano”, isto é, da comissão criada pela autoridade imperial para certificar a realização do sacrifício aos deuses protetores do Imperador e do Império, que proporcionou a apostasia de muitos cristãos, e o reconfigura pondo-o em contraste com o “tribunal divino”. Servindo-se da terminologia jurídica, Cipriano assume o papel de advogado ou de orador em

⁴¹⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 18 (236-237): «admonens scilicet et ostendens contra Deum fieri quicquid inprobi fuerint ad destruendam ordinationem Dei humana uoluntate conati».

⁴¹⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 18 (236-237): «Sic et Ozias rex, cum thuribulum ferens et contra legem Dei sacrificium sibi uiolenter adsumens, resistente sibi Azaria sacerdote, obtemperare nollet et cedere, diuina indignatione confusus et leprae uarietate in fronte maculatus est».

⁴¹⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 18 (236-237): «ea parte corporis notatus, offenso Domino, ubi signantur qui Dominum promerentur».

defesa dos caídos, perante o Juiz divino e o “tribunal” da comunidade eclesial. Com a habilidade de orador, apresenta o pecado dos hereges como sumamente superior ao dos *lapsi* e, minimizando gradualmente a gravidade do crime destes, acrescenta exponencialmente a do rival, incrementado pelo alcance social do seu delito, para cocluir desta forma: «Este crime é pior do que o que cometeram os *lapsi*, os quais, contudo, fazendo penitência do seu delito, pedem perdão com a satisfação devida»⁴²⁰. Para reforçar a ideia deste necessário distanciamento, Cipriano recorre à oposição entre dois espaços. Deste modo, mostra toda a conveniência de permanecer no *hic* (na fidelidade à doutrina, à disciplina e na comunhão com o bispo legítimo), por oposição ao *illic*, onde coloca todos os elementos adversativos e dispersivos:

«Aqui (<i>hic</i>) a Igreja é buscada e rogada	/	ali (<i>illic</i>) a Igreja é combatida;
aqui podem alegar que houve necessidade	/	ali houve vontade no delito;
aqui o que caiu fez dano só a si mesmo	/	ali, quem introduziu uma heresia
		ou um cisma enganou
		a muitos, arrastando-os consigo;
aqui sofre dano a alma de um só	/	ali há perigo para muitos» ⁴²¹ .

Podemos ainda notar o estilo refinado de Cipriano, que tem o objetivo criar no subconsciente dos destinatários a necessidade de um radical distanciamento, não somente de tipo físico ou espacial, mas sobretudo moral e afetivo. Avocando a causa dos caídos, dignifica o *lapsos*, ao passo que quase “despersonifica” o herege e o cismático, usando o demonstrativo *ille*. Deste modo procura obter o efeito do total estranhamento:

«Pelo menos este (o *lapsos*) reconhece o seu pecado, dói-se e chora, enquanto aquele, insolente e presumido dos seus próprios delitos, arranca os filhos à mãe, trata de separar as ovelhas do pastor e destrói os mistérios de Deus; e se o *lapsos* pecou uma só vez, eles o fazem todos os dias. O *lapsos*, enfim, se lograr o martírio posteriormente, pode receber as promessas do reino; o outro, se for sacrificado estando fora da Igreja, não poderá chegar às recompensas da Igreja»⁴²².

⁴²⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 19 (236-237): «Peius hoc crimen est quam quod admisisse lapsi uidentur, qui tamen in poenitentia criminis constituti Deum plenius satisfactionibus deprecantur».

⁴²¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 19 (236-237): «Hic Ecclesia quaeritur et rogatur, illic Ecclesiae repugnatur; hic potest necessitas fuisse, illic uoluntas tenetur in scelere; hic qui lapsus est sibi tantum nocuit, illic qui haeresin uel schisma facere conatus est multos secum trahendo decipit; hic animae unius est damnum, illic periculum plurimorum».

⁴²² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 19 (236-237): «Certe peccasse se hic et intelligit et lamentatur et plangit, ille tumens in pectore suo et in ipsis sibi delictis placens a matre filios segregat, oues a pastore sollicitat, Dei sacramenta disturbat; et cum lapsus semel peccauerit, ille cottidie peccat; postremo lapsus martyrium postmodum consecutus potest regni promissa percipere, ille si extra Ecclesiam fuerit occisus ad Ecclesiae non potest praemia peruenire».

Sucessivamente, introduz o tema da «imitação», aprofundado nos capítulos 20 e 21, a propósito da condição e do papel dos confessores da fé. Através deste argumento, podemos extrapolar alguns dos traços mais importantes da teologia de Cipriano desenvolvida na polémica anti-cismática e anti-herética. Por terem sofrido pelo nome de Cristo, quando regressavam à comunidade, os confessores ocupavam um lugar elevado na escala hierárquica eclesial. A autoridade carismática adquirida fazia conferir-lhes um papel de relevo quando se tratava de tomar decisões importantes. Ora, alguns confessores tinham consentido a reconciliação de muitos *lapsi* prescindindo ou indo contra a opinião do bispo legítimo. Cipriano ver-se-á obrigado a alertar os membros da comunidade e os próprios confessores, reftreando os excessos da admiração ou da confiança do grupo em relação a esses paladinos da fé, nestes termos: «a confissão da fé não torna imunes aos assaltos do diabo, nem defende com segurança perpétua contra as tentações, perigos, sugestões e ataques do mundo aquele que ainda vive nele»⁴²³.

Em seguida, aponta os pecados graves em que caíram alguns confessores, a fim de provocar um sentimento alerta, e até de indignação coletiva, frente aos que perderam o mérito do sofrimento suportado pelo nome de Cristo: «Em caso contrário, nunca veríamos depois nos confessores enganamentos, estupros e adultérios, coisas que vemos no presente em alguns deles e das quais nos lamentamos e doemos»⁴²⁴. Para fundamentar dita discrepância entre a condição de honra, mérito e estado de graça inicial, que facilmente pode degenerar no seu total oposto, refere o caso de Salomão de 1Re 11,1, com estas palavras: «Quem quer que seja o confessor, não é mais, nem melhor, nem mais querido por Deus que Salomão, o qual, apesar de ter seguido os caminhos do Senhor durante muito tempo, tendo logrado d'Ele a graça, depois abandonou o seu caminho e a perdeu»⁴²⁵. Com esta analogia, põe em evidência a tensão escatológica que, desde a recepção do batismo, atravessa toda a vida do cristão. Identificado com Cristo, o batizado participa já da sua glória, mas que não será adquirida de maneira definitiva senão após a sua morte, sendo constantemente ameaçada pelas seduções do mundo e aos enganamentos do demónio.

⁴²³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 20 (236-239): «Neque enim confessio immunem facit ab insidiis diaboli, aut contra temptationes et pericula et incursus atque impetus seculares adhuc in seculo positum perpetua securitate defendit».

⁴²⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 20 (238-239): «ceterum nunquam in confessoribus fraudes et stupra et adulteria postmodum uideremus, quae nunc in quibusdam uidentes ingemiscimus et dolemus».

⁴²⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 20 (238-239): «Quisque ille confessor est, Salomone maior aut melior aut Deo carior non est, qui tamen quamdiu in uis Domini ambulauit, tamdiu gratiam quam de Domino fuerat consecutus obtinuit; postquam dereliquit Domini uiam, perdidit et gratiam Domini».

Nessa lógica, Cipriano inverte aqueles valores que dizem respeito à pretensão de honra, glória e elevação humana, que arriscavam ser objeto de admiração coletiva. Primeiro, ainda no capítulo 20, citando o Apocalipse: «Mantém o que tens, para que não seja outro quem receba a tua coroa (Ap 3,11)», mostra que o prêmio da confissão não é adquirido de maneira definitiva, sendo, antes, mais suscetível de ser arrebatada. Depois, demonstra o argumento o princípio acima referido com as palavras de Mt 10,22: «A confissão é introdução à glória, não a consequência da coroa, e não culmina a bem-aventurança, senão que inicia essa dignidade, já que está escrito: *Quem perseverar até ao fim, este se salvará*»⁴²⁶. Deste modo, a confissão da fé não é o cume da glória, mas apenas um *gradus* na *uia* que conduz à salvação. O *praemium fidei* só se alcança pela fidelidade aos mandamentos divinos, pela permanência e defesa da *unitas* da *Ecclesia* e pela observância da disciplina: «Portanto, tudo o que precede o final é um passo com o qual se ascende para a salvação, não um término com o qual se alcança já o cume»⁴²⁷.

Tendo provocado «o inimigo», «o perigo» tornou-se mais agudo pelo confessor, o qual deverá, aliás, pôr mais empenho na defesa e na luta para conseguir o *praemium fidei*:

«Alguém é confessor: mas depois da confissão é maior o perigo, porque o inimigo se sente ainda mais provocado; alguém é confessor: por isso deve manter-se em pé com o Evangelho do Senhor, já que pelo Evangelho conseguiu a glória do Senhor. *A quem muito se lhe dá, muito se lhe pedirá, e a quem maior dignidade se lhe confia, mais serviço se lhe exigirá* (Lc 12,48)»⁴²⁸.

Apresenta, então, as virtudes referenciais que devem transparecer no confessor: «Alguém é confessor: deve ser humilde e pacífico, modesto, disciplinado no seu comportamento, de modo que quem se gloria de ser confessor de Cristo, imite a Cristo a quem confessa»⁴²⁹. Insiste assim no tema da «imitação» de Cristo, para que os membros da comunidade se possam também neles identificar, obedecendo às suas palavras e ao seu exemplo. O pastor de Cartago cita primeiro as celebres palavras de Lc 18,14, para logo expor o processo *kenótico* de Cristo de Fl 2:

⁴²⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 21 (238-239): «cum que scriptum sit: qui perseuerauerit usque in finem hic saluus erit (Mt 10,22)».

⁴²⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 21 (238-239): «quicquid ante finem fuerit, gradus est quo ad fastigium salutis ascenditur, non terminus quo iam culminis summa teneatur».

⁴²⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 21 (238-239): «Confessor est: sed post confessionem periculum maius est, quia plus aduersarius prouocatus est; confessor est: hoc magis stare debet cum Domini euangelio, per euangelium gloriam consecutus a Domino. Cui multum datur multum quaeritur ab eo, et cui plus dignitatis adscribitur plus de illo exigitur seruitutis (Lc 12,48)».

⁴²⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 21 (238-239): «confessor est: sit humilis et quietus, sit in actu suo cum disciplina modestus, ut qui Christi confessor dicitur, Christum quem confitetur imitetur».

«Pois, tendo dito Ele: *Quem se exalta, será humilhado, e quem se humilha será exaltado* (Lc 18,14), e tendo sido Ele mesmo exaltado pelo Pai, porque se humilhou na terra sendo o Verbo, o Poder e a Sabedoria de Deus Pai (cf. Fl 2,6-7), como poderá estimar a soberba quem nos mandou a humildade na sua própria lei e recebeu do Pai o nome mais glorioso em prémio da sua humildade (cf. Fl 2,9)?»⁴³⁰.

Esta *humilitas*, que de por si constitui o *exemplum* a seguir e uma *lex* a observar («et nobis humilitatem sua lege mandauit»), consistirá, em primeiro lugar, em não proferir nem aderir a doutrinas que vão contra os irmãos e os sacerdotes de Deus: «A língua que confessou Cristo não há de ser maledicente nem sediciosa, não deve deixar ouvir impropérios e quere-las, não há de deitar o veneno da serpente contra os irmãos e os sacerdotes de Deus, depois de ter louvado o Senhor»⁴³¹. Em segundo lugar, a humildade de Cristo, que os confessores devem ser os primeiros a imitar e a ela se configurarem, consiste em permanecer unido à Igreja: a confissão da fé é válida na medida em que se manter a concórdia da unidade, que corresponde ao mandato sublime e à vontade expressa do Senhor: «Se abandonando a Igreja onde foi confessor e rompendo a concórdia da unidade, mudar a fé primeira em perfídia posterior, não poderá presumir da sua confissão, como se já fosse um eleito para o prémio da glória, quando por isto mesmo cresceram os méritos da sua condenação»⁴³².

Deste modo, a glória da confissão é enquadrada numa relação de subordinação à conservação da *pax Christi*, a qual coincide com a *pax Ecclesiae*. A defesa desta *pax* supõe o afastamento do perigoso «contágio» dos confessores que atuaram contra a autoridade dos bispos legítimos, especialmente em matéria de reconciliação dos *lapsi*:

«E por isso mesmo é mais digna de louvor a sua fidelidade, porque, longe de participar na perfídia dos que foram seus companheiros na confissão, afastaram-se do contágio do seu delito. Iluminados pela luz da verdade do Evangelho, radiantes com a pura e branca claridade do Senhor, são tão dignos de louvor por conservar a paz de Cristo, quanto o foram como vencedores no combate contra o diabo»⁴³³.

⁴³⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 21 (238-239): «Nam cum dicat ille: *qui se extollit humiliabitur et qui humiliat se exaltabitur* (Lc 18,14), et ipse a Patre exaltatus sit quia se in terris sermo et uirtus et sapientia Dei Patris humiliavit (cf. Fl 2,6-7), quomodo potest extollentiam diligere qui et nobis humilitatem sua lege mandauit, et ipse a Patre amplissimum nomen praemio humilitatis accepit (cf. Fl 2,9)?».

⁴³¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 21 (238-241): «Lingua Christum confessa non sit maledica, non sit turbulenta, non conuiciis et litibus perstrepsens audiatur, non contra fratres et Dei sacerdotes, post uerba laudis serpentis uenena jaculetur».

⁴³² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 21 (240-241): «si Ecclesiam denique ubi confessor factus est derelinquens, et unitatis concordiam scindens, fidem primam perfidia posteriore mutauerit, blandiri sibi per confessionem non potest quasi sit electus ad gloriae praemium, quando ex hoc ipso magis creuerint merita poenarum».

⁴³³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 22 (240-241): «atque hoc ipso amplioem consecuntur fidei suae laudem quod ab eorum perfidia segregati, qui iuncti confessionis consortio

O terceiro aspeto da *imitatio Christi* consiste na observância da disciplina e dos costumes para a conduta íntegra da vida: «Pelo contrário, se este se converte depois em culpável e detestável, se desacredita a sua confissão com uma conduta reprovável, se mancha a sua via com torpezas...»⁴³⁴. Como vemos, o nosso a arte retórica para desaconselhar e persuadir os destinatários para delocalizar a sua inclinação para aqueles valores que podiam ser social e “mundanamente” apreciados, e levá-los a aderirem à prioridade dos valores divinos, que ele defende. Contudo, em nenhum momento prescinde da autoridade e do testemunho da Escritura.

Chega, assim, a referir o caso de Judas, que sendo contado entre os apóstolos, acabou por trair o Senhor, tornando-se o seu pior inimigo. Com este anti-exemplo bíblico procura reforçar o sentido de identidade e pertença coletivas; fundamentar as razões de permanência na fé íntegra, mostrando que a separação e a queda de alguns não destroem a integridade do todo, que concide com a *societas nostra*. Para levar os destinatários a desaprovar a «minoría» que representa as fações, para aderirem ao «todo» ideal da *Ecclesia Catholica*, cita a Epístola de Paulo aos Romanos:

«Do mesmo modo aqui, entre nós, a santidade e dignidade dos confessores não diminuiu em absoluto porque tenha naufragado a fé de alguns deles. O bem-aventurado apóstolo numa das suas cartas fala assim: *Pois o quê, se alguns deles se apartaram da fé? Acaso a sua infidelidade frustrará a fidelidade de Deus? De nenhum modo! Pois Deus é verídico e todo homem é mentiroso* (Rm 3,3-4)»⁴³⁵.

Esta incidência na oposição entre o «nós» eclesial e «os outros» continua no capítulo 23, relacionada agora posta em relação com o aviso que o apóstolo Paulo dirige à comunidade de Tessalónica para ela se distanciar da conduta «desordenada» daqueles que seguiram uma «tradição» não ensinada pelo «nós» dos verdadeiros e legítimos apóstolos. E continua citando Paulo, nomeadamente a Carta aos Efésios, na qual é anunciado o castigo reservado a quem ensina doutrinas não transmitidas por ele, pelo que solicita os membros da comunidade ao radical distanciamento face aos usurpadores da autoridade doutrinal:

fuerunt, a contagione criminis recesserunt. Vero illuminati euangelii lumine, pura et candida Domini luce radiati, tam sunt in conseruanda Christi pace laudabiles quam fuerunt in diaboli congressione uictores».

⁴³⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 21 (240-241): «Ceterum si culpabilis et detestabilis postmodum fuerit, si confessionem suam mala conuersatione prodegerit, si uitam suam turpi foeditate maculauerit».

⁴³⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 22 (240-241): «Sic et hic: non statim confessorum sanctitas et dignitas comminuta est quia quorundam fides fracta est. Beatus Paulus apostolus loquitur in epistola sua, dicens: Quid enim si exciderunt a fide quidam illorum? Numquid infidelitas illorum fidem Dei euacuauit? Absit. Est enim Deus uerax, omnis autem homo mendax (Rm 3,3)».

«Que ninguém vos engane com vãs palavras, pois por isso vem a ira de Deus contra os filhos da rebeldia. Não tendais parte com eles (Ef 5,6-7). Assim, pois, é necessário afastar-se dos malvados, e, ainda mais, há que fugir deles, não seja que alguém se desvie do verdadeiro caminho para juntar-se com os de má conduta, e por andar pelos caminhos do erro e do crime, se veja alguém implicado no mesmo delito»⁴³⁶.

Esse tipo de retórica tem, como vimos no parágrafo anterior, uma intencionalidade protréptica: aderir ao ideal de comunidade unida e pacífica, como resposta ao dom de Cristo e como identificação com o Filho de Deus. Deste modo, a semântica pejorativa usada pelo nosso autor, que põe à margem da *salus* todos os elementos dispersivos e desagregadores, serve a preparar e dar mais força à linguagem inclusiva. Deste modo, irá apresentar a Igraja como um espaço, ao mesmo tempo, aberto e abrangente. Para formular a sua exortação aos dissidentes para que regressem à verdadeira *Ecclesia*, o pastor de Cartago usa uma linguagem evocativa dos laços familiares como, *fratres, mater, corpus, populus*, que outorgar um maior efeito de identidade e coesão social: «Por minha parte, amadíssimos irmãos, desejo em verdade e ao mesmo tempo vos aconselho e exorto que, se for possível, não pereça nenhum dos irmãos e a mãe Igreja abrace gozoza no seu seio, como num só corpo, todo o povo unido num só sentir»⁴³⁷.

Esta terminologia agregativa e coesiva, desenvolvida sobretudo entorno à noção de «corpo», era bem conhecida no mundo romano, que se entendia como um organismo social bem organizado⁴³⁸. Cipriano aproveita esta constelação semântica para afirmar o seu ideal de Igreja indivisível: um *corpus* social coeso, único e unido, tal como única e indivisível é a família divina, origem causal, eficiente e final da unidade eclesial. A indissolúvel unicidade-unidade trinitária encontra a sua expressão visível e a sua realização efetiva na unicidade-unidade da Igreja. Este pressuposto teológico constitui a base da relação entre a unicidade-unidade divina e eclesial: um só rebanho e um só Pastor (cf. Jo 10,30)⁴³⁹, sendo o bispo legítimo *sacramentum* (pastor, cabeça, administrador, mestre, servo, irmão) de Cristo na e em função da comunidade. Só pela mediação do *corpus* eclesial é possível permanecer unido

⁴³⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 23 (242-243): «Et iterum dicit: Nemo uos decipiat inanibus uerbis: propterea enim uenit ira Dei super filios contumaciae. Nolite, ergo esse participes eorum (Ef 5,6-7). Recedendum est a delinquentibus uel immo fugiendum ne, dum quis male ambulans iungitur et per itinera erroris et criminis graditur, a uia ueri itineris exerrans pari crimine et ipse teneatur».

⁴³⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 23 (240-241): «Opto equidem, dilectissimi fratres, et consulo pariter et suadeo, ut, si fieri potest, nemo de fratribus pereat, et consentientis populi corpus unum gremio suo gaudens mater includat».

⁴³⁸ Ver I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 390-393.

⁴³⁹ GIL-TAMAYO, J. A., «La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago», 22.

à fonte da vida, da mesma forma como um membro deve permanecer unido ao corpo ao qual pertence:

«Há um só Deus, um só Cristo, uma só Igreja de Cristo, uma só fé e um só povo unido em um só corpo com o vínculo da concórdia. Não pode romper-se a sua unidade, nem pode ser dividido nem desgarrado um só corpo, desgarrando as suas entranhas com a laceração. Todo membro que se separe do tronco vital não poderá viver nem respirar, porque perde o suporte da sua vida»⁴⁴⁰.

Assim, de um radical e veemente ataque aos dissidentes, formulado com termos depreciativos, passa a mostrar toda a positividade que coincide com a condição de *christiani in ecclesia*. Com este mesmo dinamismo, no capítulo 24, cita em primeiro lugar o Sl 33: «O Espírito Santo nos avisa com estas palavras: *Quem é o homem que ama a vida e deseja ver dias muito bons? Guarda a tua língua do mal e os teus lábios não falem com perfídia. Apartate do mal e faz o bem, procura a paz e segue-a* (Sl 33,12-15)»⁴⁴¹, para depois afirmar: «o filho da paz deve seguir e buscar a paz; deve deitar fora da sua língua a dissensão aquele que conhece e ama o vínculo da caridade»⁴⁴².

Esta *pax* é um dom de Cristo, o seu testamento e a sua própria herança deixada aos cristãos antes da sua Paixão, um mandamento essencial e próprio d'Ele, tal como refere o Evangelista João, do qual Cipriano se faz eco: «O Senhor, quando estava já próxima a sua paixão, aos seus mandamentos divinos e ensinamentos de salvação acrescentou estas palavras: *A paz vos deixo, a minha paz vos dou* (Jo 14,17)»⁴⁴³. Só os que se identificam com Cristo, aderindo e seguindo em tudo os seus mandamentos e exemplos, que se resumem no amor a Deus e ao próximo, e na manutenção da paz, se podem chamar «filhos de Deus». Estes mostram serem habitados pelo mesmo vínculo de caridade que une o *Pater* ao *Filius*, A *pax* é, para São Cipriano, fruto e objeto da novidade ontológica conferida pelo batismo:

⁴⁴⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 23 (242-243): «Vnus Deus est et Christus unus, et una Ecclesia eius et fides una, et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. Scindi unitas non potest nec corpus unum discidio compaginis separari, diuulsis laceratione uisceribus in frusta discerpi; quicquid a matrice discesserit, seorsum uiuere et spirare non poterit: substantiam salutis amittit.».

⁴⁴¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «Monet nos Spiritus sanctus et dicit: *quis est homo qui uult uitam et amat videre dies optimos? Contine linguam tuam a malo et labia tua ne loquantur insidiosae; declina a malo et fac bonum, quaere pacem et sequere eam* (Sl 33,13-15)».

⁴⁴² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «Pacem quaerere debet et sequi filius pacis, a dissensionis malo continere linguam suam debet qui nouit et diligit uinculum caritatis.».

⁴⁴³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «Inter sua diuina mandata et magisteria salutaria, passioni iam proximus Dominus addidit dicens: *pacem uobis dimitto, pacem meam do uobis* (Jo 14,27)».

«Deixou-nos esta herança. Prometeu-nos todos os dons e prémios se guardarmos a paz. Se somos, portanto, herdeiros de Cristo, devemos manter a paz de Cristo, e se somos filhos de Deus, sejamos pacíficos: *Ditosos*, diz, *os pacíficos, porque eles serão chamados filhos de Deus* (Mt 5,9). É necessário que os filhos de Deus sejam pacíficos, mansos de coração, simples com as suas palavras, concordes no sentir, unidos fielmente entre si pelos laços de unanimidade»⁴⁴⁴.

Este modelo de *ecclesia* crente e orante, fiel aos mandamentos do Senhor que mantém a caridade, é posto como modelo e exemplo de virtude para qualquer comunidade cristã, à semelhança da primeira comunidade apostólica referida nos Atos dos Apóstolos 4,32 e 1,14, que Cipriano cita explicitamente e harmoniza deste modo: «Esta unanimidade é a que existia em tempos dos Apóstolos, e assim, guardando os mandamentos do Senhor, o novo povo dos crentes manteve a caridade»⁴⁴⁵. A caridade e a unanimidade são o ponto de encontro entre a *lex orandi* e a *lex credendi*. A Escritura é sempre a autoridade que prova a argumentação de Cipriano, o critério de verdade que outorga credibilidade do seu discurso.

No capítulo acima referido, vemos ainda como o nosso autor cruza o género judicial com o género epidítico. Na sua apologia da unidade eclesial, a primeira comunidade apostólica é apresentada como paradigma perfeito do *nouus populus credentium*, da comunidade que corresponde em tudo ao projeto de Deus. Dita comunidade cumpre inteiramente a *lex orandi* pelo fato de guardar e manter o mandamento supremo da caridade-unanimidade, que correspondem aos verdadeiros habitantes da *domus Dei*. Esta *domus* é morada de espíritos unidos pelo vínculo indissolúvel da caridade divina: «Deus qui inhabitare facit unianimes in domo (Sl 67,7). In domo Dei, in Ecclesia Christi unianimes habitant, concordes et simplices perseuerant»⁴⁴⁶.

Este argumento é confirmado nos capítulos 11 e 12, onde a caridade e a unanimidade são mostradas como fator de coesão interna, que realiza a manutenção da *unitas*, da *pax* e da *concordia*, queridas, testemunhas, dispostas e deixadas por Deus como herança Sua. A *unanimitas* – termo que na nossa opinião sintetiza a unanimidade e a caridade – tem, assim, um carácter de «prioridade», e faz com que *lex orandi* seja subordinada à *lex credendi*:

«Esta unanimidade Isto o prova a Escritura quando diz: *A multidão dos crentes atuava com uma só alma e uma só mente* (At 4,32). E noutra passagem: *E todos eles perseveravam na*

⁴⁴⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «Hanc nobis hereditatem dedit, dona omnia suae pollicitationis et praemia in pacis conseruatione promisit. Si coheredes Christi sumus, in Christi pace maneamus; si filii Dei sumus, pacifici esse debemus: beati, inquit, *pacifici, quoniam ipsi filii Dei uocabuntur* (Mt 5,9). Pacificos esse oportet Dei filios, corde mites, sermone simplices, affectione concordes, fideliter sibi unanimatis nexibus cohaerentes».

⁴⁴⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 25 (242-243): «Haec unanimitas sub apostolis olim fuit: sic nouus credentium populus Domini mandata custodiens caritatem suam tenuit».

⁴⁴⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (222-223).

oração em companhia de algumas mulheres, de Maria, a mãe de Jesus e de seus irmãos (At 1,14). E por isso oravam com toda eficácia, por isso podiam alcançar com segurança tudo o que pediam da misericórdia de Deus»⁴⁴⁷.

O vínculo da caridade que animava essa comunidade escatológica, concretizava-se na prática das boas obras e no desapego dos bens materiais. Assim fazendo cumpria o mandato de Cristo descrito em Mt 6,19s e Lc 12,33, quando tais bens eram vendidos e postos aos pés dos apóstolos para suprirem as necessidades da Igreja. Cipriano entretece estes textos neotestamentários deste modo: «Eles vendiam então as suas casas e campos, e, como tesouros que reservavam para o Céu (cf. Mt 6,19s; Lc 12,33), ofereciam o importe aos apóstolos que os distribuiriam aos necessitados»⁴⁴⁸.

A exaltação das qualidades e virtudes da comunidade ideal ou idealizada, é posto em contraste com o enfraquecimento da fé e da caridade nas comunidades, ao tempo de Cipriano:

«Mas agora, não entregamos nem o dízimo dos bens; e enquanto o Senhor nos manda vender (cf. Lc 12,33), nós pelo contrário, compramos e amontoamos. Por isso, não é estranho que tenha decaído o vigor da fé e se tenha debilitado a fortaleza dos crentes. Por isso o Senhor, prevendo estes tempos, diz no Evangelho: *Quando vier o Filho do homem, encontrará a fé na terra?* (Lc 18,8)»⁴⁴⁹.

O elogio das virtudes das comunidades apostólicas, posto em contraste com a «reprovação» das comunidades a ele coevas, serve a Cipriano para alertar cristãos do perigo da proximidade com o *saeculum*, causa do enfraquecimento da fé, da caridade e dos costumes – já largamente denunciado no *De Lapsi*. Tal desobediência aos mandatos de Cristo produz a ira e o castigo divino:

«Vemos que está a cumprir-se o que Ele predisse: não há nenhuma fé no temor de Deus, nem na lei da justiça, nem no amor, nem na procura das boas obras. Ninguém pensa com temor do futuro, ninguém considera o dia do Senhor, nem a ira de Deus, nem os suplícios que ameaçam os incrédulos, nem nos tormentos eternos preparados para os malvados. E tudo isso temeria a

⁴⁴⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 25 (242-245): «Probat Scriptura diuina quae dicit: *turba autem eorum qui crediderant anima et mente una agebant* (At 4, 32). Et iterum: *et erant perseuerantes omnes unanimes in oratione cum mulieribus et Maria, quae fuerat mater Iesu et fratribus eius* (At 1,14). Et ideo quia efficacibus precibus orabant, ideo impetrare cum fiducia poterant quodcumque de Domini misericordia postulabant».

⁴⁴⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 26 (244-245): «Domos tunc et fundos uenundabant, et thesauros sibi in coelo reponentes (cf. Mt 6,19s; Lc 12,33), distribuenda in usus indigentium pretia apostolis offerebant». É evidente que o pastor de Cartago, num contexto de perseguição, onde muitos cristãos eram vítimas de razias em várias partes do império ou eram expropriados dos seus bens por parte das autoridades civis, ficando numa grave condição de indigência, chamasse a atenção acerca da importância da comunhão dos bens para socorrer os membros necessitados.

⁴⁴⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 26 (244-245): «at nunc de patrimonio nec decimas damus et cum uendere iubeat Dominus, emimus potius et augemus. Sic in nobis emarcuit uigor fidei, sic credentium robur elanguit, et idcirco Dominus, tempora nostra respiciens, in euangelio suo dicit: *filius hominis cum uenerit, putas inueniet fidem in terra* (Lc 18,8)?».

nossa consciência se acreditasse, mas ao não crer de todo, tampouco tem amor. Se acreditasse, também temeria, e se temesse, também evitaria o castigo»⁴⁵⁰.

Deste modo, integra o género judicial no discurso apologético-exortativo. Também aqui, o tom ameaçador e condenatório, intensificado com o uso da terminologia jurídica, que coloca os destinatários perante o tribunal de Deus, serve ao nosso autor para preparar com mais eficácia o argumento que vem a seguir: a radical positividade e conveniência de permanecerem fiéis aos mandamentos de Deus e de recobrem o antigo vigor da fé, fervor e virtude que caracterizavam a comunidade primitiva, modelo a alcançar.

A linguagem jurídica tem, portanto, uma finalidade protréptica e exortativa, enquadrada numa perspectiva escatológica. Como aprofundaremos mais adiante, a dimensão da esperança cristã (*spes una*) é fator de unidade, na medida em que identifica e une os membros da comunidade num objetivo comum que só se alcança: pela fidelidade aos ensinamentos e preceitos do Senhor que constituem o conteúdo da doutrina (*fides una*); pela união hierárquica, sacramental, espiritual e existencial entre os membros do corpo de Cristo (*caritas*).

O objetivo comum é precisamente receber, depois de um duro combate contra as seduções do diabo e das vaidades do mundo, a coroa da imortalidade e reinar eternamente com Cristo:

«Estejamos vigilantes a fim de guardar e praticar os preceitos do Senhor. Sejamos tal como Ele nos manda ser ao dizer-nos: Tende cingidos os rins e acesas as lâmpadas e estai como homens que estão aguardando o seu senhor ao voltar da boda para abrir-lhe, apenas venha e chame. Bem-aventurados os servos a quem encontrar o seu senhor em vigília ao chegar (Lc 12,35-37)»⁴⁵¹.

O último trecho citado, Lc 12,35-37, integra esta tensão escatológica que percorre a vida do cristão desde o início até o fim.

⁴⁵⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 26 (244-245): «Videmus fieri quod ille praedixit: in Dei timore, in lege iustitiae, in dilectione, in opere fides nulla est. Nemo futurorum metum cogitat; diem Domini et iram Dei et incredulis uentura supplicia et statuta perfidis aeterna tormenta nemo considerat. Quicquid metueret conscientia nostra si crederet, quia non credit, omnino nec metuit; si autem crederet, et caueret; si caueret, euaderet».

⁴⁵¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 27 (244-245): «ad observanda et gerenda Domini praecepta uigilemus. Simus tales quales esse nos ipse praecepit, dicens: *sint lumbi uestri accincti et lucernae ardentes, et uos similes hominibus exspectantibus dominum suum, quando ueniat a nuptiis, ut cum uenerit et pulsauerit, aperiant ei. Beati serui illi quos adueniens Dominus inuenerit uigilantes* (Lc 12,35-37)».

3.2.3. A reconstrução da *Ecclesia* através da retórica demarcadora

Como vimos, a arte retórica de Cipriano de Cartago é posta ao serviço da sua preocupação pastoral. Frente às comunidades separadas que, ao aderirem a uma *factio*, agiram contra a *pax* e a *unitas*, tornar-se-á urgente estabelecer *ubi est ecclesia* e consolidar os limites da comunhão e da legitimidade sobre os seus bens salvíficos⁴⁵². Como afirma H. Hagendahl, a antítese e os paralelismos são os instrumentos da retórica mais evidente em Cipriano, através dos quais se manifesta a habilidade da sua elequência⁴⁵³.

Com esse objetivo, desenvolve a que podemos definir «retórica de reconstrução», utilizando o método do contraste ou antítese (dentro/fora; luz/trevas; bons/maus; etc.), com o qual esvazia o espaço que se situa «fora» de qualquer positividade. Deste modo, cruza o género judicial com o género deliberativo, que tem a função de aconselhar ou desaconselhar, através do paradigmático discurso usado pelo representante de um partido político diante da assembleia popular. Como afirma Lausberg, nesse tipo de situação, o ato processual desenvolvia-se de acordo com as normas do direito – que neste caso são os preceitos divinos –, sendo a assembleia do povo o árbitro da situação, a qual devia decidir as futuras decisões políticas a adotar como, por exemplo, a entrada na guerra⁴⁵⁴.

Não é de admirar, então, que Cipriano aplique abundantemente o vocabulário próprio da terminologia bélica, encenado uma luta contra os grupos dissidentes. Com as técnicas retóricas do incremento e da amplificação, chega a qualificar os dissidentes como perigosos inimigos do povo e desestabilizadores da tranquilidade e da *pax* pública. Assim quer provocar a indignação e o distanciamento afetivo do público, ora identificando os inimigos da unidade eclesial como agentes do «inimigo» máximo que é o diabo, ora sublinhando os vícios pessoais, até sentenciá-los como «condenados» e «perdidos».

Tal oposição entre a Igreja legítima e o espaço da dissidência é dado já no capítulo 3. O primeiro é identificado como o espaço da luz, da verdade, da retidão e, finalmente, caminho seguro de salvação; o segundo é qualificado como o domínio do anti-Cristo, das trevas, da sedução, do engano, da mentira, do desespero e da perdição:

«[O inimigo], vendo que se abandonavam os ídolos e ficavam desertas as suas casas e templos devido ao grande número dos crentes, planeou um novo engano para embaucar os incautos: esconder-se sob o título de cristão. Inventou as heresias e cismas para mudar a fé, corromper a

⁴⁵² Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 168.

⁴⁵³ Cf. H. HAGENDAHL, *Cristianesimo latino e cultura classica da Tertulliano a Cassiodoro*, 59-60.

⁴⁵⁴ Cf. H. LAUSBERG, *Elementos de retórica literaria*, 83-84.

verdade e romper a unidade. Assim, os que não pôde manter na obscuridade do antigo caminho, os assedia e engana com o erro de uma nova senda. Rapta os homens da própria Igreja, e quando creem ter-se aproximado já da luz e ver-se livres das trevas do mundo, sem que se deem conta, os envolve de novo em outras trevas, de modo que, sem guardar o Evangelho de Cristo e a sua lei, se chamam cristãos, e envolvidos em obscuridade pensam que possuem luz, e disfarçam os seus servidores como ministros de justiça que apresentam a noite como dia, a morte como saúde, o desespero com aparência de esperança, a perfídia como fidelidade, o anticristo com o nome de Cristo»⁴⁵⁵.

Com este esquema classificativo baseado no contraste claro/escuro, a situação positiva do «nós» cristão resulta mais evidente pela contraposição aos que se colocam fora dos limites da *communicatio*: sem *lux*, sem *fides*, sem *salus*, sem *spes*⁴⁵⁶. Os que rompem a unidade do grupo eclesial são «destruidores da fé», «corruptores da verdade» e promotores do «erro»⁴⁵⁷.

Outro exemplo claro deste sistema de antítese é dado no capítulo 9. Primeiro opõe os sentimentos próprios dos habitantes da *domus Dei*, nomeadamente, amor fraternal, mansidão, bondade ⁴⁵⁸, aos sentimentos de hostilidade daqueles que não pertencem a essa morada: febre, raiva, veneno mortal, crueldade. Estes últimos, embora possam estar fisicamente dentro, na realidade não pertencem à *domus Dei*:

«Há que dar graças a Deus de que todos estes [hereges e cismáticos] se encontrem fora da Igreja, para que as pombas e ovelhas de Cristo não se contagiem da sua crueldade e veneno. Não pode coexistir nem unir-se a amargura com a doçura, as trevas com a luz, a chuva com o tempo sereno, a guerra com a paz, a esterilidade com a fecundidade, a sequeira com as fontes de água, a tempestade com a calma»⁴⁵⁹.

⁴⁵⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 3 (214-215): «uidens ille idola derelicta et, per nimium credentium populum, sedes suas ac templa deserta, excogitauerit nouam fraudem ut sub ipso christiani nominis titulo fallat incautos? Haereses inuenit et schismata quibus subuerteret fidem, ueritatem corrumperet, scinderet unitatem. Quos detinere non potest in uiae ueteris coecitate, circumscibit et decipit; noui itineris errore rapit de ipsa Ecclesia homines et, dum sibi adpropinquasse iam lumini atque euasisse seculi noctem uidentur, alias nescientibus tenebras rursus infundit ut, cum euangelio Christi et cum obseruatione eius et lege non stantes, christianos se uocent, et ambulantes in tenebris habere se lumen existiment: blandiente aduersario atque fallente, qui secundum apostoli uocem transfiguratur se uelut angelum lucis, et ministros subornat suos uelut ministros iustitiae, adserentes noctem pro die, interitum pro salute, desperationem sub obtentu spei, perfidiam sub praetexto fidei, antichristum sub uocabulo Christi».

⁴⁵⁶ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 163.

⁴⁵⁷ I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 162.

⁴⁵⁸ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 9 (222-223).

⁴⁵⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 9 (224-225): «Gratulandum est cum tales de Ecclesia separantur, ne columbas, ne oues Christi saeua sua et uenenata contagione praedentur. Cohaerere et coniungi non potest amaritudo cum dulcedine, caligo cum lumine, pluuia cum serenitate, pugna cum pace; cum foecunditate sterilitas, cum fontibus siccitas, cum tranquillitate tempestas».

Graças a este jogo de *oppositae qualitate*, criado através do *sermo bestiarius*⁴⁶⁰, Cipriano promove o seu ideal de comunidade pacífica (*columba*) face aos inimigos da unidade (*lupus-serpens*)⁴⁶¹.

Da oposição chega-se à radical alteridade, que serve para afirmar a consciência da coletividade cristã⁴⁶². Esta alteridade é uma forma de «consciencialização recíproca»⁴⁶³, que acaba por conferir uma maior eficácia ao discurso e provocar a adesão do destinatário à ideia do emissor⁴⁶⁴.

Através das tipologias bíblicas e da técnica da antítese, a imagem da *domus-ecclesia* adquire cada vez mais os contornos de um: «edifício fechado e protegido, no qual se entra e se sai segundo regras que determinam a pertença ou a “estranheidade” à *ecclesia*»⁴⁶⁵. O modelo de *ecclesia*, que o pastor de Cartago pretende afirmar através do contraste entre os dois espaços, é de uma *individa domus* na qual é absolutamente necessário permanecer ou entrar:

«Não cabe pensar que os bons possam separar-se da Igreja: o vento não arrasta o trigo, nem o furacão derruba a árvore firmemente enraizada. Só as palhas ligeiras são arrastadas pelo vendaval e as árvores débeis são derrubadas pela força do turbilhão. Estes são os que o apóstolo João repudia e censura quando diz: *Afastaram-se de nós mas não eram dos nossos; se fossem dos nossos, teriam permanecido conosco* (1Jo 2,19)»⁴⁶⁶.

Nestes trechos podemos apreciar a grande habilidade do autor em readaptar a arte retórica e confirmar a sua ideia com a Palavra escriturística. O objetivo é gerar na consciência do destinatário o clima de total instabilidade, esterilidade e negatividade do espaço da dissidência, por oposição à estabilidade, fecundidade e tranquilidade que se encontram dentro da Igreja.

No âmbito da polémica anti-herética, recorre-se constantemente à autoridade da Sagrada Escritura, nomeadamente à passagem de Mt 12,30 «Qui non est me cum aduersus me est, et qui non me cum colligit spargit»⁴⁶⁷, para afirmar a íntima e indissolúvel relação entre

⁴⁶⁰ Cf. J.-P. KIRSCH, *Colombe*, 2198-2231, cit. in I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 309.

⁴⁶¹ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 308-309.

⁴⁶² I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 164.

⁴⁶³ Cf. M. RIZZI, *Ideologia e retorica*, 4, cit. in I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 164.

⁴⁶⁴ I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 164.

⁴⁶⁵ I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 165.

⁴⁶⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 9 (224-225): «Nemo existimet bonos de Ecclesia posse discedere: triticum non rapit uentus, nec arborem solida radice fundatam procella subuertit; inanes paleae tempestate iactantur, inualidae arbores turbinis incursione uertuntur. Hos exsecratur et percutit Ioannes apostolus, dicens: ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis; si enim fuissent ex nobis, mansissent nobis cum (1 Jo 2,19)».

⁴⁶⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 (218-219).

Cristo e a Igreja. Esta união é de tal ordem que formar qualquer coligação «extra» ou «contra» a Igreja legítima, significa tornar-se inimigo de Cristo: «Todo aquele que se separa da Igreja se une a uma adúltera, se afasta das promessas da Igreja, e não alcançará as recompensas de Cristo quem abandona a Igreja de Cristo. Este não é mais que um estranho, um sacrílego, um inimigo»⁴⁶⁸.

Cipriano passa, assim, da alteridade à evidente hostilidade em relação aos grupos segregados: «Quem rompe a paz e concórdia de Cristo está contra Cristo. Quem recolhe noutra parte, fora da Igreja, dispersa a Igreja de Cristo»⁴⁶⁹. O esvaziamento de qualquer positividade e legitimidade do espaço da dissidência, bem como a progressiva passagem da “estranheidade” à hostilidade, mostram como Cipriano cruza o género exortativo com o género deliberativo.

Através da aplicação e da amplificação de termos depreciativos, o autor identifica os agentes da divisão como um perigo social ou público da Igreja. Todavia, Cipriano não enfrenta tais opositores como adversários pessoais, mas como inimigos comuns, isto é, como «perigo público» da *pax ecclesiae*⁴⁷⁰. No concreto, estamos a falar de dois casos. O de Felícissimo, ordenado diácono pelo presbítero Novato, os quais, aproveitando-se da ausência de bispo e da delicada situação dos *lapsi*, tornaram-se líderes da oposição contra Cipriano e propagadores do cisma. Embora excomungados antes da Páscoa de 251 (excomunhão confirmada num concílio disciplinar do mesmo ano), fundaram uma Igreja paralela elegendo um pseudo-bispo na pessoa de Fortunato. Sucessivamente desencadearam uma vasta propaganda divisória dentro e fora da província, que atingirá Roma, uma comunidade que até à chegada de Novato permanecera estável na unidade. O segundo é caso de Novaciano, o qual não concordou com a eleição de Cornélio como sucessor de Fabião na cátedra de Roma. Instigado por Novato, iniciou uma dura campanha de oposição contra Cornélio, fazendo-se eleger bispo de Roma⁴⁷¹.

Neste contexto, Cipriano recorre às técnicas tradicionais da retórica política romana que, para derrubar ou desacreditar um «adversário» julgado inconveniente, denunciava publicamente os seus vícios privados. O objetivo era desautorizar todas as ações de propaganda

⁴⁶⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 (218-219): «Quisque ab Ecclesia segregatus adulterae iungitur, a promissis Ecclesiae separatur, nec perueniet ad Christi praemia qui relinquit Ecclesiam Christi: alienus est, profanus est, hostis est».

⁴⁶⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 (218-221): «Qui pacem Christi et concordiam rumpit, aduersus Christum facit; qui alibi praeter Ecclesiam colligit, Christi Ecclesiam spargit».

⁴⁷⁰ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 339-341.

⁴⁷¹ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 339-340.

do oponente, apresentando-o em termos de ameaça à comunidade civil, e assim anular a sua influência social, considerada perigosa⁴⁷².

O nosso autor adota esse método para afirmar positivamente o espaço da *ecclesia catholica*⁴⁷³. A “estranheidade” e a radical alteridade têm, portanto, a intenção de construir a identidade coesiva do «nós» eclesial e vincar a necessidade de permanecer na unidade da Igreja, evitando o perigoso «contágio» com o espaço da dissidência, num período em que os fundamentos da coesão eclesial são seriamente postos em risco. Por estas razões, sua *epistula exhortatoria* o autor qualifica as fações dissidentes não só como «inimigos», mas também como corruptores da verdade doutrinal e profanadores do mistério de Deus: «adúlteros», «profanos» e «sacrílegos». Daí decorre a ilegitimidade de qualquer instituição ministerial, de qualquer agrupamento orante, de qualquer assembleia litúrgica; bem como a ineficácia de qualquer ação sacramental. A transmissão da doutrina e a ação sacramental, especialmente o Batismo e a Eucaristia, fora dos limites da *communicatio* tornam-se violação de um direito exclusivo dos que *in ecclesia sunt*.

Por isso, o batismo administrado no espaço da dissidência, sendo realizado contra o próprio Deus, não só é falso, como produz o efeito exatamente oposto àquilo que promete o significa. Assim, no capítulo 11, vinca que o próprio Deus se dirige com decisão (*reuocat*) à «errantem plebem suam»⁴⁷⁴ alertando os seus do perigo representado pelos falsos profetas, com uma longa citação de Jeremias (23,16-17.21-22). Estes arrogaram-se o direito de falar em nome do Senhor e prometeram a felicidade e a tranquilidade, quando na realidade, perseveraram com obstinação no caminho da mentira, longe do Senhor. E é precisamente esta obstinação no erro que Cipriano denuncia aos hereges e cismáticos. A citação termina deste modo: «Se se tivessem mantido na minha verdade, se tivessem escutado as minhas palavras e tivessem ensinado ao meu povo, ter-se-iam convertido dos seus maus pensamentos (Jr 23,22)»⁴⁷⁵. Olhando sempre para o livro de Jeremias que reza: «Abandonaram-me a mim, que sou a fonte da água vida, e cavaram-se cisternas rotas, que não podem reter a água (Jr 2,13)»⁴⁷⁶, Cipriano denuncia a falsidade e a ineficácia do batismo conferido por ministros segregados:

⁴⁷² Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 340.

⁴⁷³ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 162-163.

⁴⁷⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 11 (224-225).

⁴⁷⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 11 (226-227): «*si stetissent in substantia mea et audissent uerba mea, et si docuissent populum meum, conuertissent eos a malis cogitationibus eorum* (Jr 23,16-17)».

⁴⁷⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 11 (226-227): «*Me dereliquerunt fontem aquae uitae, et effoderunt sibi lacus detritos, qui non possunt aquam portare* (Jr 2,13)».

«Creem que podem batizar, quando não pode haver mais que um só batismo. Depois de abandonarem a fonte da vida, prometem dar a graça da vida e da salvação. Aí os homens não são lavados, e sim manchados; nem se purificam os pecados, senão que se acumulam ainda mais; este nascimento não gera filhos para Deus, mas para o diabo: nascidos da mentira, não podem alcançar as promessas da verdade; gerados da infidelidade, perdem a graça da fé. Não podem conseguir o prémio da paz os que romperam a paz do Senhor com o furor da discórdia»⁴⁷⁷.

Os inimigos da *pax-unitas* eclesial são excluídos não só da participação aos bens salvíficos, como também de todas às vantagens derivadas da condição de *christiani in ecclesia*. O mistério da unidade trinitária e eclesial e o mandamento supremo da caridade, estão estritamente relacionados à sacramentalidade das mediações da participação na vida divina estabelecidas por Deus.

A oposição face ao mundo pagão e a declarada hostilidade contra os dissidentes tem, também aqui, uma intenção principalmente construtiva: evitar a saída dos cristãos da *domus*, reconstruir e cimentar as frágeis bases da comunidade eclesial e estabelecer a sua identidade específica, fundamentando as razões de adesão e de pertença à Igreja pela afirmação da «superioridade» do *status* dos que *in ecclesia sunt*⁴⁷⁸. Deste modo, quer suscitar no destinatário a consciência da absoluta necessidade de permanecer ou voltar à *pax e unitas* eclesial, onde se encontra o património da *mater*, apresentado como um espaço sempre aberto de vida e de fecundidade⁴⁷⁹:

«Por minha parte, amadíssimos irmãos, desejo em verdade e ao mesmo tempo aconselho e exorto que, se for possível, não pereça nenhum dos irmãos, e a mãe Igreja abrace com gozo no seu seio, como num só corpo, todo o povo unido num só sentir. Mas se este meu saudável conselho não conseguir devolver ao caminho da salvação alguns autores e cabecilhas de cismas e dissensões, permanecendo na sua cega e obstinada loucura, os demais, todavia, que foram seduzidos por ingenuidade ou pelo erro, ou enganados pela habilidade da astúcia daqueles, soltai-vos dos laços dos seus enganos, libertai os vossos pés dos seus enredos e volvei ao caminho reto que conduz ao céu»⁴⁸⁰.

⁴⁷⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 11 (226-227): «Quando aliud baptisma praeter unum esse non possit, baptizare se posse opinantur; uitae fonte deserto, uitalis et salutaris aquae gratiam pollicentur. Non abluuntur illic homines, sed potius sordidantur; nec purgantur delicta sed immo cumulantur; non Deo natiuitas illa sed diabolo filios generat: per mendacium nati ueritatis promissa non capiunt, de perfidia procreati fidei gratiam perdunt. Ad pacis praemium uenire non possunt qui pacem Domini discordiae furore ruperunt».

⁴⁷⁸ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 172.

⁴⁷⁹ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 171-173.

⁴⁸⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 23 (240-241): «Opto equidem, dilectissimi fratres, et consulo pariter et suadeo, ut, si fieri potest, nemo de fratribus pereat, et consentientis populi corpus unum gremio suo gaudens mater includat. Si tamen quosdam schismatum duces et dissensionis auctores, in coeca et obstinata dementia permanentes, non potuerit ad salutis uiam consilium salubre reuocare, ceteri tamen uel simplicitate capti, uel errore inducti, uel aliqua fallentis astutiae calliditate decepti, a fallaciae uos laqueis soluite, uagantes gressus ab erroribus liberate; iter rectum uiae coelestis agnoscite».

A perdição dos hereges e cismáticos consiste precisamente a obstinação no erro, o que mostra serem habitados por um espírito de discórdia, que é exatamente o contrário do espírito de caridade do qual são habitados os verdadeiros habitantes da *domus Dei*, os que o *Pater* reconhece como *fili*.

Este «ad salutis uiam concilium salubre reuocare» é dirigido, portanto, aos *lapsi*, aos hereges e cismáticos, e serve a incentivar a adesão à comunidade e a agregação de novos membros ou «filhos dispersos»⁴⁸¹ à *Ecclesia mater*. A ideia de Igreja como um «nós» aberto é dada através das tradicionais categorias coesivas do Império, desde a categoria doméstica de família e *domus*, até à de *corpus* e de *populus*. Assim, o Império e a Igreja entendiam-se como um organismo ao qual é necessário estar unido para permanecer vivo. Fazendo suas ditas categorias aglutinativas, Cipriano pretende inverter o processo de dispersão encetado pelos grupos dissidentes, como assinalado no capítulo 3, e reforçar a ideia de «origem» expressa no capítulo 12: «Não nos separamos nós deles, foram eles que se separaram de nós e, quando apareceram depois heresias e cismas, constituindo-se como grupo a parte, abandonaram a fonte e a origem da verdade»⁴⁸².

O *De Unitate* é, assim, uma obra que deixa transparecer as emoções interiores do autor: a preocupação, a angústia, a alegria e o gozo espiritual. Tudo isso mostra a participação ativa e afetiva do pastor na vida da comunidade, tanto nas suas vitórias como nas suas derrotas⁴⁸³. Sentimentos amplificados, especialmente num período em que se vê privado da sua presença física. Apesar das contingências que limitam a sua atividade pastoral, o nosso bispo permanece próximo da sua comunidade, assumindo todo o peso do seu ministério, ajudado por este preciosíssimo veículo: a escrita e o género epistolar.

3.3. Principais temas bíblicos ao serviço da reconstrução da unidade

Se no parágrafo anterior centramos a nossa atenção no modo Cipriano põe os instrumentos da retórica clássica ao serviço da unidade eclesial, neste parágrafo iremos ver de que modo organiza os temas bíblicos, na re-construção desta unidade. Iremos referir apenas os

⁴⁸¹ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 173.

⁴⁸² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12 (226-229): «Nos enim nos ab illis, sed illi a nobis recesserunt et, cum haeresis et schisma postmodum nata sint dum conuenticula sibi diuersa constitutum, ueritatis caput adque origine relinquerunt».

⁴⁸³ Cf. P. SINISCALCO – P. MATTEI, «Introduction», 45.

que consideramos mais importantes, sabendo que o autor utiliza referências bíblicas de forma praticamente constante, e que a análise de todas essas referências tornaria o nosso estudo uma paráfrase da obra.

3.3.1. Eclesiologia baptismal (caps. 1-3)

Nos primeiros três capítulos, que formam a parte introdutória, o autor lança os temas fundamentais da sua eclesiologia baptismal e apresenta as heresias e cismas como obra do *inimicus* por excelência: o diabo. A obra começa, então, com uma exortação, com a qual o bispo africano se faz porta-voz de Cristo, apelando à vigilância contra os ataques do inimigo. No início, o autor refere o texto de Mt 5,13: «*Vós sois o sal da terra*», o tema paulino do «revestimento de Cristo», sabedoria do Pai, presentes respectivamente em Gl 3,27 e Rm 13,14, e depois 1Cor 1,24, articulando os textos do seguinte modo:

«Quando o Senhor nos exorta e diz: *vós sois o sal da terra* (Mt 5,13), e nos manda ser simples para a inocência e com simplicidade prudentes, a qual outra coisa nos convida, irmãos caríssimos, senão a prevenir-nos e estar vigilantes e, com coração solícito, para descobrir as insídias do inimigo, e acautelar-nos para que os que nos revestimos de Cristo (cf. Gl 3,27; Rm 13,14), Sabedoria de Deus Pai (cf. 1Cor 1,24), não pareçamos menos discernidos em defender a nossa salvação?»⁴⁸⁴.

A relação que São Cipriano estabelece entre o tema mateano do *sal terrae* e a teologia baptismal é desenvolvida com maior clareza no capítulo 17 do *De Dominica Oratione*:

«Uma vez que o Senhor nos manda e exorta a amar inclusive os nossos inimigos e a orar por aqueles que nos perseguem (cf. Mt 5,44), peçamos por aqueles que ainda são terrenos e não começaram a ser celestes, para que se cumpra neles a vontade de Deus, que Cristo levou a cabo conservando e restaurando o homem. Pois se Ele já não chama os seus discípulos “terra”, senão “sal da terra” (cf. Mt 5,13), e o apóstolo diz que o primeiro homem saiu do barro da terra e o segundo do Céu (cf. 1Cor 15,47). Nós, que devemos ser semelhantes a Deus Pai que faz sair o sol sobre bons e maus e chover sobre justos e injustos (cf. Mt 5,45), com razão rogamos e pedimos, seguindo a exortação de Cristo, pela salvação de todos. De mesmo modo que, assim como no Céu, isto é, em nós, se cumpriu a vontade de Deus, ser do Céu por meio da fé, assim também se cumpra a sua vontade na terra, isto é, nos que não creem, para que os que ainda são terrenos pelo seu primeiro nascimento, comecem a ser celestes, uma vez nascidos da água e do Espírito (cf. Jo 3,5)»⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 1 (212-213): «Cum moneat Dominus et dicat: *uos estis sal terrae* (Mt 5,13), cum que esse nos iubeat ad innocentiam simplices et tamen cum simplicitate prudentes, quid aliud, fratres dilectissimi, quam providere nos conuenit et sollicito corde vigilantes subdoli hostis insidias intelligere pariter et cauere, ne qui Christum sapientiam Dei Patris induimus minus sapere in tuenda salute uideamur?».

⁴⁸⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Dominica Oratione*, c.17 (262-265): «ut quoniam mandat et monet Dominus etiam inimicos diligere et pro his quoque qui nos persequuntur orare, petamus et pro illis qui adhuc

Graças à articulação desses textos, compreendemos o peso que em Cipriano adquire o tema paulino do «homem velho» (Adão) contraposto ao «Homem novo» (Cristo), para o desenvolvimento da teologia do batismo e dos seus efeitos, nomeadamente: a purificação dos membros da mancha original, o perdão dos pecados, o renascimento espiritual, o revestimento de Cristo⁴⁸⁶, a filiação divina, a santificação e, finalmente a salvação. Mas ao mesmo tempo, ajuda-nos a perceber de que modo a novidade ontológico-existencial que começa no batismo, traz em si uma tenção escatológica que diz respeito à vida de cada cristão e da Igreja peregrina sobre a terra. Qualquer que seja a perspetiva desde a qual se queira analisar o *De Unitate*, não se pode fazer a menos de notar como a dimensão escatológica permeie toda obra.

A única maneira de chegar ao destino é permanecer fiel aos mandamentos, ensinamentos e exemplos transmitidos por Deus em toda a Escritura, e, especialmente manifestados em Cristo, o divino *Magister*, como *uia* segura para a *salus*, contra as tempestades do mundo e das forças demoníacas adversas. Para fundamentar esta posição, São Cipriano refere primeiro o episódio das Tentações de Jesus no deserto em Mt 4,1ss⁴⁸⁷, posto em contraste com a queda do primeiro Adão. Depois, apresenta a fidelidade e obediência aos seus mandamentos como condição para obter o prémio da imortalidade (*praemium fidei*). Recorre, então, às passagens de Mt 19,17 e Jo 15,14-15, relacionando-as do seguinte modo: «Como poderemos dominar e vencer a morte, quando o mesmo nos adverte dizendo: *Se quiseres entrar na vida, guarda os mandamentos* (Mt 19,17); e, noutro lugar: *Se fizerdes o que vos mando, já não vos chamarei servos, mas amigos* (Jo 15,14-15)?»⁴⁸⁸.

terreni sunt et necdum caelestes esse coeperunt, ut et circa illos uoluntas Dei fiat quam Christus hominem conseruando et redintagrande perfecit. Nam cum discipuli ab eo iam non terra appellentur sed sal terrae et apostolus primum hominem uocet de terrae limo, secundum uero de caelo, merito et nos qui esse debemus Patri Deo similes, qui solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super iustos et iniustos, sic Christo monente oramus et petimus, ut precem pro omnium salute faciamus, ut quomodo in caelo, id est in nobis, per fidem nostram uoluntas Dei facta est ut essemus e caelo, ita et in terra, hoc est in illis <non> credentibus fiat uoluntas Dei, ut qui adhuc sunt prima natiuitate terreni incipiant esse caelestes ex aqua et spiritu nati».

⁴⁸⁶ «Revestir-se» de Cristo significa receber uma nova natureza, a de filho de Deus, graças a um duplo movimento de incorporação ou inabitação, indicada na expressão in Christo baptizati: o batizado vive em Cristo e Cristo habita no batizado pelo seu Espírito. Assim a filiação divina implica a inabitação da Trindade na alma. Na carta dirigida aos bispos de Numídia, com a qual os exorta a pagar uma cifra de dinheiro em resgate de um grupo de cristãos levados pelos bandidos númeras, o pastor de Cartago menciona outros dois efeitos do Batismo relacionados com a Cruz: «Nam cum dicat Paulus apostolus: *quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis* (Gl 3,27), in captiuis fratribus nostris contemplanus est Christus et redimendus de periculo captiuitatis, qui nos redemit de periculo mortis, ut qui nos de diaboli faucibus exuit nunc ipse qui manete t habitat in nobis de barbarorum manibus exuatur et redimatur nummaria quantitate qui nos cruce redemit et sanguine» (CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 62, 2, 2 [746-747]).

⁴⁸⁷ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 1 (212-213).

⁴⁸⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 2 (212-213): «Immortalitate autem potiri quomodo possumus, nisi ea quibus mors expugnatur et uincitur Christi mandata seruemus, ipso monente

Finalmente, mostra a firmeza e estabilidade dos mandamentos de Cristo frente as forças ameaçadoras do *saeculum* e dos hereges e cismáticos, inimigos de Deus e da comunidade eclesial:

«A estes os chama fortes e firmes, aos que estão cimentados sobre rocha, consolidados com uma fortaleza inamovível e inquebrável frente a todas as tempestades e furações do mundo. *Ao que escuta, diz, as minhas palavras e as põe em prática, o compararei a um homem sensato que edificou a sua casa sobre rocha: caiu a chuva, se desdobraram os rios, sopraram os ventos e irromperam contra aquela casa, e não afundou, porque estava cimentada sobre rocha* (Mt 7,24-25)»⁴⁸⁹.

Este texto é de singular importância, na medida em que introduz o tema da unicidade da Igreja, a qual, entre os capítulos 4 e 9, será apresentada com um edifício espiritual, planificado pelo *Pater*, edificado pelo *Filius*, caracterizado e diferenciado pela presença do *Spiritus*. A partir disso desenvolverá, através das tipologias e metáforas vetero e neotestamentárias, a ideia da Igreja como: *grex, populus, indiuidua domus, familia*, uma morada de espíritos unidos, cuja unidade é inseparável.

3.3.2 Eclesiologia da unidade: a *ecclesia una* como espaço fechado e exclusivo de salvação (4-9)

No capítulo 4, São Cipriano fundamenta na autoridade da Sagrada Escritura a unicidade e a unidade da Igreja hierárquica fundada sobre Pedro, os apóstolos e os seus sucessores. Só esta *Ecclesia* recebeu o Espírito Santo, e com isso a exclusividade do direito e da potestade de transmitir e ensinar a doutrina, de administrar o batismo e os outros sacramentos, e perdoar os pecados. Para afirmar esta exclusividade Cipriano recorre ao texto de Mt 16,18-19 e o liga a Jo 20,21-23:

«O Senhor diz a Pedro: *Eu te digo que tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja e as portas do inferno não a vencerão. A ti darei as chaves do Reino dos céus e o que ligares na terra, será ligado no céu, e o que desatares sobre a terra, será desatado no céu* (Mt 16,18-19). Edifica a Igreja sobre um só e, embora depois da sua ressurreição conceda a mesma potestade a todos os apóstolos com estas palavras: *Como me enviou o Pai, assim vos envio eu.*

et dicente: *si uis ad uitam uenire serua mandata* (Mt 19,17), et iterum: *si feceritis quod mando uobis, iam non dico uos seruos, sed amicos* (Jo 15,14)».

⁴⁸⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 2 (212-215): «Hos denique fortes dicit et stabiles, hos super petram robusta mole fundatos, hos contra omnes tempestates et turbines seculi immobili et inconcussa firmitate solidatos: *qui audit, inquit, uerba mea et facit ea, similabo eum uiro sapienti, qui aedificauit domum suam supra petram: descendit pluuia, aduenerunt flumina, uenerunt uenti, et impegerunt in domum illam, et non cecidit; fundata enim fuit super petram* (Mt 7,24-25)».

Recebei o Espírito Santo: a quem perdoardes os pecados ficarão perdoados, e a quem os retiverdes ficarão retidos (Jo 20,21-23), contudo, para manifestar a unidade, dispôs com a sua autoridade que a origem procedesse de um só»⁴⁹⁰.

No *Primatus textus* acrescenta a Mt 16,18-19 o mandato dado a Pedro de apascentar as suas ovelhas, referido em Jo 21,17: «E depois da sua ressurreição lhe diz também: *Apascenta as minhas ovelhas*»⁴⁹¹.

Porque Cristo estabeleceu firmemente os seus mandamentos sobre esta ordem hierárquica, a única maneira de permanecer fiel a Cristo e obedecer aos seus mandatos é permanecer unido à Igreja legitimamente instituída, através da comunhão e obediência ao bispo legítimo.

Cipriano afirma que a unicidade-unidade da *ecclesia* é uma realidade já anunciada no Antigo Testamento, concretamente no Cântico dos Cânticos: «Esta unidade da Igreja descobre o Espírito Santo na pessoa de Cristo quando diz no Cântico dos Cânticos: *Uma só é a minha pomba, a minha perfeita, a única que tem a sua mãe, a elegida da qual a gerou* (Ct 6,8)»⁴⁹². Confirma em seguida que a unidade da Igreja é objeto fundante e constitutivo da *fides una*:

«Quem não guarda esta unidade da Igreja, pode crer que mantém a fé? [Quem não guarda esta unidade de Pedro, pode crer que mantém a fé?]. Quem se opõe e resiste à Igreja, pode confiar que está na Igreja (?) [Quem se separa da cátedra de Pedro, sobre o qual fundou a Igreja, pode confiar que está na Igreja (?)]»⁴⁹³.

A unidade e unicidade da Igreja constituem um preceito divino, «*sacramentum unitatis*», manifestado transversalmente em toda a Escritura. Esta relação entre batismo, *fides*, salvação e unidade-unicidade da Igreja, assenta neste princípio: a Igreja católica é a única

⁴⁹⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-217): «Loquitur Dominus ad Petrum: *Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus et super istam petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferorum non uincunt eam. Tibi dabo claves regni coelorum, et quae ligaueris super terram erunt ligatae et in coelis, et quaecumque solueris super terram erunt soluta et in coelis* (Mt 16,18-19). Super unum aedificat Ecclesiam et, quamuis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat: *Sicut misit me Pater et ego mitto uos: accipite Spiritum sanctum: si cuius remiseritis peccata, remittentur illi, si cuius tenueritis, tenebuntur* (Jo 20, 21-23), tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit».

⁴⁹¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-217): «Et idem post resurrectionem suam dicit illi: *pasce oues meas* (Jo 21,17)».

⁴⁹² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-217): «Quam unam Ecclesiam etiam in Cantico Cantorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat, et dicit: *Vna est columba mea perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae* (Ct 6,8)».

⁴⁹³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-217): «Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? [Hanc Petri unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?] Qui Ecclesiae renititur et resistit [qui cathedram Petri, super quem fundata est Ecclesia, deserit, in Ecclesia se esse confidit?] in Ecclesia se esse confidit?».

instância legítima estabelecida por Deus como mediação entre a *communio* trinitária e o mundo dos homens. A *Ecclesia* é *una*, tal como são únicas as realidades divinas, ou de origem divina, que a constituem. Cipriano assenta este princípio no célebre enunciado paulino da Espístola aos Efésios: «Quando o bem-aventurado apóstolo Paulo isto mesmo nos ensina e declara o preceito da unidade dizendo: *Um só corpo e um só espírito, uma só é a esperança da vossa vocação, um só Senhor, uma só fé, um só Batismo, um só Deus?* (Ef 4,4-6)»⁴⁹⁴.

Através deste texto, confirma-se que a unidade-unicidade eclesial é principalmente de proveniência e natureza divina, e o seu papel de mediadora na participação da *unitas, uita* e *salus* divina.

No capítulo 6 assevera o tema da exclusividade da *Ecclesia una*, como único espaço de salvação, através da referência à tipologia bíblica da arca de Noé, que já na exegese Neotestamentária e na tradição catequética era associada ao batismo. A *una arca* de Noé é confirmada em contexto baptismal como *typus unius Ecclesiae*, que outorga à *ecclesia* a ideia de um espaço «fechado», sagrado e inviolável; o único onde é possível aceder ao batismo e, por ele, à salvação. O autor fundamenta esta necessidade de permanecer «dentro», na afirmação: «Quem não esta comigo, está contra mim e quem não recolhe comigo, dispersa (Mt 12,30)»⁴⁹⁵. Só quem permanecer neste espaço poderá estar seguro de estar na *pax e concordia* de Cristo e, com isso, chegar à salvação. Finalmente, a associação de Jo 10,30 com 1Jo 5,7 é de fundamental importância, na medida em que aí o autor encontra a fundamentação teológica da *unitas* eclesial. Dela se destacam dois aspetos principais. Por um lado, a unicidade-unidade da Igreja é objeto da revelação e elemento estruturante da *fides*. Por outro lado, a relação entre a unicidade-unidade eclesial e unicidade-unidade divina não é apenas de tipo analógico, mas, principalmente, de carácter ontológico, sendo a Trindade a causa eficiente, exemplar e final da unidade eclesial⁴⁹⁶.

Para fundamentar a indivisibilidade da Igreja no plano teológico-trinitário, no capítulo 7 apresenta o argumento cristológico, graças à tipologia da «*tunica Domini Iesu Christi*», citando diretamente Jo 19: «A divina Escritura diz estas palavras: *Enquanto à túnica, como era sem costura, tecida como de uma só peça de alto a baixo, disseram entre si: “Não a*

⁴⁹⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-219): «quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: *Vnum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptismum, unus Deus* (Ef 4, 4-6)?».

⁴⁹⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 (218-219).

⁴⁹⁶ GIL-TAMAYO, J. A., «La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago», 22.

rasguemos, mas tiremos a sorte, para ver com quem ficará” (Jo 19,23-24)»⁴⁹⁷. A *tunica Christi* introduz a categoria eclesiológica de *populus*, unido pelo «vínculo de concórdia indissolúvel» que provém do mistério trinitário. Desta unidade é «revestida» a Igreja e cada cristão. Este argumento é desenvolvido através da teologia da Antiga e da Nova Aliança e, precisamente, através do episódio veterotestamentário da divisão do povo Judeu no tempo do rei Jeroboão e do profeta Aías, referido em 1Re 11,31-32. No tempo da Antiga Aliança, o rei rasgou a sua túnica em dez pedaços, significando a divisão das tribus de Israel. Por contrapartida, a *Ecclesia*, ou seja, é o povo da Nova Aliança, que vem substituir o povo judeu, não pode ser dividido. O *populus nostrum* – e cada cristão – é revestido do mesmo *uinculum* divino que une o Pai e o Filho, Cristo e a Igreja.

Depois da categoria de *populus*, no capítulo 8 aprofunda o tema da unidade e indissolubilidade da Igreja, primeiro através da imagem do «único rebanho» unido ao «único Pastor» (Jo 10,16); depois centrando o foco na sua dimensão interna e, assim, definir os contornos da condição de *christiani in ecclesia*. Para sublinhar esta unidade indissolúvel, do ponto de vista interno, cita e associa explicitamente duas passagens paulinas: «Do mesmo modo, o apóstolo Paulo, referindo-se a esta mesma unidade, a recomenda e a ela nos exorta quando diz: *Rogo-vos, irmãos, pelo nome de nosso Senhor Jesus Cristo, que todos digais uma mesma coisa e não haja cismas entre vós, pelo contrário, permanecci unidos no mesmo sentir e no mesmo pensar* (1Cor 1,10)»⁴⁹⁸; completando este texto com outro que expressa a tarefa de conservar a unidade que vem do Alto (*hanc unitatem*) de espírito pelo vínculo da paz: «E retira noutro lugar: *Suportando-vos mutuamente com amor, esforçando-vos em conservar a unidade de espírito com o vínculo da paz* (Ef 4,2-3)»⁴⁹⁹. É interessante notar que, enquanto Paulo em 1Cor 1,10 fala em «divisões», Cipriano usa o termo «cismas», o que nos mostra a liberdade com a qual o autor altera o texto bíblico em determinadas circunstâncias.

No mesmo capítulo desenvolve o tema da *Ecclesia* como uma *individa domus*, a única habitada pelo Espírito, o agente que gera os laços espirituais próprios dos habitantes da *domus Dei*. Esta *domus-familia* é o único espaço legítimo e salvífico, e só dentro da Igreja

⁴⁹⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 7 (220-221): «Loquitur ac dicit scriptura diuina: de tunica autem, quia de superiore parte non consutilis sed per totum textilis fuerat dixerunt ad inuicem ‘non scindamus illam sed sortiamur de ea cuius sit (Jo 19,23-24)».

⁴⁹⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (222-223): «Apostolus item Paulus hanc eandem nobis insinuans unitatem, obsecrat et hortatur et dicit: *Obsecro, inquit, uos, fratres, per nomen Domini nostri Iesu Christi, ut id ipsum dicatis omnes, et non sint in uobis schismata, sitis autem compositi in eodem sensu et in eadem sententia* (1Cor 1,10)».

⁴⁹⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (222-223): «et iterum dicit: *Sustinentes inuicem in dilectione, satis agentes seruare unitatem spiritus in coniunctione pacis* (Ef 4,2-3)».

legítima é possível celebrar o *sacramentum paschae*, por vontade expressa de Deus. Cipriano recorre às tipologias bíblicas veterotestamentárias da *domus Raab*⁵⁰⁰, presente no livro de Josué (2,18-19), posta em relação com a celebração da ceia ou sacrifício pascal em Ex 12,46 que, por disposição divina, que só pode ser celebrado e consumido no interior de uma única casa⁵⁰¹. Estas duas tipologias servam a vincular o sacrifício eucarístico à *Ecclesia-domus una*: «A carne de Cristo e as coisas santas do Senhor não podem ser lançadas fora, e não existe outra casa para os crentes do que a única Igreja»⁵⁰².

A *Caro Christi*, isto é, o *corpus* eucarístico, é o centro de unidade, identidade e efetivação do *corpus* eclesial. Só quem pertence ao *populus-domus-ecclesia Dei*, isto é, ao espaço da santidade que é o corpo eclesial, pode participar no sacrifício eucarístico e beneficiar das «coisas santas». Na assembleia litúrgica, que celebra e que é «Eucaristia», a *caritas*, a *concordia* e a *pax* dos que em Cristo formam «um só corpo e uma só alma», encontram a sua plena expressão e efetivação⁵⁰³.

No capítulo 9 passa, então, à dimensão pneumatológica e aprofunda o tema da Igreja como comunidade batismal, caracterizada e diferenciada pela presença do Espírito Santo, representado na figura da «pomba». Cipriano refere indiretamente o episódio do batismo de Cristo em Mt 3,16 («Batizado, Jesus subiu imediatamente da água e logo os céus se abriram e ele viu o Espírito de Deus descendo como uma pomba e vindo sobre ele»), com estas palavras: «Por isso, também veio o Espírito Santo em forma de pomba»⁵⁰⁴. Tal como desceu sobre Cristo, o Espírito Santo desce sobre a Igreja, a primeira a receber o batismo, e sobre cada batizado. A *columba* representa, assim, a própria Igreja e cada cristão habitado pelo Espírito de Cristo⁵⁰⁵. Sendo o fator de novidade, o Espírito suscita no interior da comunidade e no coração de cada batizado os sentimentos recíprocos e os laços espirituais da *pax*, *concordia*, *dilectio fraternitatis*, *unanimitas*, *caritas* que mantêm a comunidade unida a partir de dentro, identificando os habitantes da *domus Dei* como *Dei filii*. A Igreja que Deus «institui

⁵⁰⁰ Sobre a tipologia de Raab, ver J. DANIÉLOU, «*Sacramentum futuri*». *Études sur les origines de la typologie biblique* (Paris: Gabriel Beauchesne, 1950) 217-232.

⁵⁰¹ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (222-223).

⁵⁰² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (222-223): «*Caro Christi et sanctum Domini eici foras non potest, nec alia ulla credentibus praeter uenm Ecclesiam domus est*».

⁵⁰³ Além das considerações sobre a relação íntima que se estabelece entre o *corpus* dos batizados, a *indiuidua domus*, isto é, a *ecclesia*, e da assembleia litúrgica, não podemos deixar de realçar que em Cipriano «encontramos a primeira reflexão explícita e demorada sobre o significado eclesiológico da Eucaristia». I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 397.

⁵⁰⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 9 (222-223): «*Idcirco et in Columba uenit Spiritus sanctus*».

⁵⁰⁵ Sobre a figura da pomba ver B. BONIFÁCIO, «Simbolismo e tipologia do batismo em Tertuliano e Santo Ambrósio: estudo litúrgico-teológico», in *Didaskalia* 18 (1-2) 264-266.

et fecit»⁵⁰⁶ é morada de espíritos unidos. Os hereges e cismáticos, pelo contrário, sendo habitados por um espírito de discórdia e crueldade, demonstram encontrar-se já separados da unidade da Igreja e da *domus Dei*. Cipriano outorga esta ideia citando 1Jo 2,19: «Estes são aqueles que repudia e censura o apóstolo João quando diz: *Se afastaram de nós, mas não eram dos nossos; se fossem dos nossos, teriam permanecido connosco*»⁵⁰⁷.

3.3.3. Heresias e cismas, como inimigos da *unitas* trinitária e eclesial (caps. 10-19)

Uma vez demonstrado com a autoridade e o testemunho da Escritura *ubi est ecclesia*, os *limes* de pertença e a condição de *christianus in ecclesia*, entre os capítulos 10 e 19 São Cipriano fundamenta a tese premissa nos capítulos 3 e 5: as heresias e cismas são obra do diabo, enquanto deturpadores da fé, corruptores da verdade e destruidores da unidade, numa palavra: «anti-Christi». Agora tem de demonstrar: de que modo os dissidentes não seguem a doutrina de Cristo; a razão pela qual os seus ministros são «ministros da injustiça», isto é, servos do diabo; a ilegitimidade das suas reuniões, e a ineficácia das suas ações sacramentais.

O primeiro fator relevante é o tema teológico da «origem». Para Cipriano, enquanto a origem da Igreja se encontra na unicidade e na unidade da comunhão trinitária, na verdade da revelação e da atuação histórico-salvífica de Deus, o que caracteriza as fações dissidentes é principalmente a separação da origem. Esta ideia é explicitada e resumida no capítulo 12: «não nos separamos nós deles, foram eles que se separaram de nós, e quando apareceram depois heresias e cismas, constituíno-se como grupos à parte, abandonaram a origem e a fonte da verdade»⁵⁰⁸. A origem das heresias e cismas é, portanto, a segregação da unidade doutrinal e eclesial, isto é, daquela instância de mediação que garante a relação de continuidade com a Origem.

No capítulo 10 fundamenta o argumento da separação do «nós» eclesial e da deturpação da doutrina, que no final do capítulo 9 afiançara no testemunho de 1Jo 2: «Estes são os que repudia e censura o apóstolo João quando diz: *Afastaram-se de nós, mas não eram dos*

⁵⁰⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12 (228-229).

⁵⁰⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 9 (224-225): «Hos execratur et percutit Ioannes apostolus, dicens: *ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis; si enim fuissent ex nobis, mansissent nobis cum* (1Jo 2,19)».

⁵⁰⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12 (228-229): «Non enim nos ab illis, sed illi a nobis recesserunt. Et cum haereses et schismata postmodum nata sint, dum conuenticula sibi diuersa constituunt, ueritatis caput atque originem reliquerunt».

nossos; se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido connosco (1Jo 2,19)»⁵⁰⁹. Primeiro cita 1Cor 11 fazendo suas as palavras de São Paulo: «O Espírito Santo no-lo assinala, por meio do apóstolo, quando diz: *É necessário que haja heresias, para que se ponha de manifesto quem são os provados entre vós (1Cor 11,19)*»⁵¹⁰. Depois recorre ao tema evangélico da separação do trigo da palha (cf. Mt 3,12; 13,20; Lc 3,17). De modo análogo, os dissidentes se separaram da fé, da fidelidade à doutrina e da justiça; usurparam injustamente o título e a cátedra episcopal, definida como «catedra de pestilência» e a sua doutrina uma corrupção da verdade que, em lugar de curar e edificar, mata.

No capítulo 11 fundamenta a falsidade da doutrina dos hereges e a ineficácia e ilegitimidade do batismo dos cismáticos em Jeremias 23,16-17.21-22, pondo na boca do próprio Deus a denúncia contra falsos profetas. Assim mostra que a proveniência da doutrina dos hereges não provém da verdade, isto é, «da boca do Senhor», mas da mentira⁵¹¹. Na referência a Jr 2,13 («Abandonaram-me a mim, que sou a fonte da água vida, e cavaram-se cisternas rotas, que não podem reter a água»⁵¹²), assenta o princípio segundo o qual também o batismo dos hereges e cismático, não sendo proveniente da Origem, gera filhos para o diabo e não para Deus⁵¹³. Este argumento liga-se ao tema da maternidade-fecundidade da Igreja hierárquica, como única instância de mediação da comunhão divina, desenvolvido no capítulo 5. Ao separar-se daquele *corpus-sponsa-mater* que mantém e garante uma relação de dependência e continuidade com a Origem, a doutrina e os sacramentos dos hereges e cismáticos ficaram esvaziados de qualquer validade e eficácia.

Nos capítulos 16, 17 e 18, irá aprofundar este argumento, frisando a ideia do perigo de «contágio mortal» que a doutrina ensinada pelos grupos dissidentes representa, bem como do efeito negativo que produzem as suas ações sacramentais. Especialmente o sacrifício eucarístico oferecido por aqueles que se constituíram como sacerdotes e edificaram «outros» altares, fora-contra a comunhão com a Igreja hierárquica e legitimamente instituída por Deus. Tal usurpação atrai sobre si o castigo divino, tanto sobre os falsos ministros, como para os

⁵⁰⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 9 (224-225): «Hos execratur et percutit Ihanes apostolus, dicens: *ex nobis exierunt, sed non fuerunt ex nobis; si enim fuissent ex nobis, mansissent nobis cum (1Jo 2,19)*».

⁵¹⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 10 (225-226): «Per apostolum praemonet Spiritus sanctus et dicit: *oportet haeresis esse ut probati manifesti sint in uobis (1Cor 11,19)*».

⁵¹¹ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 11 (226-227)».

⁵¹² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 11 (226-227): «Me dereliquerunt fontem aquae uitae, et effoderunt sibi lacus detritos, qui non possunt aquam portare (Jr 2,13)».

⁵¹³ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 11 (226-227).

que participam nas suas ações litúrgicas. Do ponto de vista doutrinal, Cipriano apoia a sua posição, primeiro numa extensa citação de 2Tm:

«Nos últimos dias, diz, virão tempos difíceis, haverá homens presunçosos, soberbos, arrogantes, cobiçosos, blasfemos, desobedientes aos pais, ingratos, ímpios, sem coração, sem respeito, caluniadores, dissolutos, sem misericórdia, inimigos do bem, traidores, descarados, cheios de estupidez, mais amantes dos prazeres que de Deus, que terão aparência religiosa, mas rejeitarão toda a piedade. Destes são os que se introduzem nas casas e arrastam como presas a mulherzinhas carregadas de pecados que se deixam conduzir por quantidade de paixões, os quais estão sempre aprendendo e nunca chegam ao conhecimento da verdade. E do mesmo modo que Jannés e Jambres se opuseram a Moisés, assim também estes se opõem à verdade; mas não chegarão muito longe, pois a sua estupidez se fará patente a todos, como foi a de aqueles (2Tm 3,1-9)»⁵¹⁴.

Depois, no capítulo 17 associa três textos bíblicos, citando Mc 13,23; Eclo 28,28 e 1Cor 15,33 para formular a sua exortação, fazendo-se porta-voz do mesmo *Dominus*, alentando sobre o perigo do «contagio mortal» que a proximidade com os grupos sectários comporta. Podemos apreciar o génio do bispo de Cartago, que constrói o discurso como se fosse um manto harmoniosamente tecido com os fios mestres de citações bíblicas do Antigo e do Novo Testamento, postas em relação com uma tal coerência como se de um só livro as retirassem:

«E tal como alguns chegaram a ser desse modo porque fora previamente anunciado, assim os outros irmãos devem guardar-se deles, porque isto também foi anunciado anteriormente, conforme no-lo ensinam as palavras do Senhor: *Vós, pois, estai sob aviso; olhai que vos predisse tudo* (Mc 13,23). Rogo-vos, irmãos, que eviteis tais homens e aparteis do vosso lado e dos vossos ouvidos as suas perniciosas conversações como um contágio mortal, tal como está escrito: *Rodeia os teus ouvidos com espinhos e não escutes a língua perversa* (Eclo 28,28); e noutro lugar: *As conversações perversas corrompem os bons costumes* (1Cor 15,33). O Senhor nos adverte e ensina que devemos apartar-nos de tais homens: *São cegos, diz, que guiam a cegos, e se um cego guiar outro cego, ambos cairão na fossa* (Mt 15,14)»⁵¹⁵.

⁵¹⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 16 (232-233): «In nouissimis, inquit, diebus aderunt tempora molesta; et erunt homines sibi placentes, superbi, tumidi, cupidi, blasphemii, parentibus indictoaudientes, ingrati, impii, sine affectu, sine foedere, delatores, incontinentes, inmites, bonum non amantes, proditores, procaces, stupore inflati, uoluptates magis quam Deum diligentes, habentes deformationem religionis, uirtutem autem eius abnegantes. Ex his sunt qui repunt in domos et praedantur mulierculas oneratas peccatis, quae ducuntur uariis desideriiis, semper discentes et nunquam ad scientiam ueritatis peruinentes. Et quomodo iamnes et mambres resisterunt mosi, sic et hi resistunt ueritati; sed non proficient plurimum, imperitia enim eorum manifesta erit omnibus, sicut et illorum fuit (2Tm 3,1-19)».

⁵¹⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 17 (234-235): «Ut quidam tales esse coeperunt quia haec ante praedicta sunt, ita ceteri fratres ab eiusmodi caueant quia et haec ante praedicta sunt, instruente Domino et dicente: *Vos autem cauete: ecce praedixi uobis omnia* (Mc 13,23) Vitae, quaeso, uos siusmodi homines, et a latere adque auribus uestris perniciose conloquia uelut contagium mortis arcete, sicut scriptum est: *saepi aures tuas spinis et noli audire linguam nequam* (Eclo 28,28). Et iterum: *corrumpunt ingenia bona confabulationes pessimae* (1 Cor 15,33). Docet Dominus et admonet a talibus recedendum: *coeci sunt, inquit, duces coecorum: coecus autem coecum ducens simul in foueam cadunt* (Mt 15,14)».

Parafrazeando a passagem de Tt 3,11, concluí afirmando: «Há que afastar-se e fugir longe de todo aquele que se separou da Igreja: Este é um perverso e pecador que se condenou a si mesmo»⁵¹⁶.

No capítulo 19, Cipriano corrobora a total estraneidade da doutrina ensinada pelos dissidentes pelo fato de, ao separarem-se da *communio*, tornar-se meramente «humana». O próprio Cristo assevera a sua radical estraneidade em relação à doutrina dos que se des-integraram da unidade, citando Mt 15,6: «A estes repreende o Senhor e censura no seu Evangelho, dizendo: *Recusais o mandamento de Deus para conservar a vossa tradição*»⁵¹⁷.

Quanto ao castigo divino reservado aos que apresentam sacrifícios ilegítimos, no capítulo 18, o autor refere 3 episódios veterotestamentários. O primeiro é o referido Nm 18, quando Coré, Datão e Abirón, ofereceram sacrifícios a Deus contra Moisés e o sacerdote Aarão, sendo imediatamente devorados pelo fogo juntos com os seus colaboradores e todos os que aderiram ao sacrifício. Na associação destas duas figuras, podemos outrossim vislumbrar a íntima relação que, na leitura de Cipriano, intercorre entre a Lei (doutrina divina) e o sacerdócio. O segundo episódio referido é o que encontramos em 2Cr 26,16-19. Com este episódio bíblico, o bispo de Cartago explora o tema da «desobediência» à autoridade legítima e das suas consequências. O rei Ozias ofereceu sacrifícios desobedecendo à proibição do sacerdote Azarías; por isso, ficará marcado na fronte com as manchas da lepra. Cipriano faz alusão à unção feita na fronte dos batizados, reforçando o contraste entre a legitimidade do batismo administrado dentro da Igreja legítima, e o anti-efeito, isto é, o estado de doença e contaminação mortal, produzido pelo batismo dos dissidentes. O terceiro episódio referido em Nm 3,4 – onde é narrada a morte dos filhos de Aarão por terem posto fogo profano no altar – explora o tema da «profanação» do «altar» e do sacramento, e do castigo mortal reservado aos sacrílegos.

Estas referências bíblicas servem a confirmar pelo testemunho da Sagrada Escritura o critério de legitimidade da comunidade orante, que encontra no sacrifício eucarístico a sua máxima expressão, desenvolvido entre os capítulos 12 e 15. Como vimos anteriormente, para definir o princípio fundamental da *lex orandi*, Cipriano recorre a um texto evangélico que tinha dado azo a uma forte polémica anti-herética, devido à interpretação de Tertuliano na

⁵¹⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 17 (234-235): «Auersandus est talis atque fugiendus quisque fuerit ab Ecclesia separatus: peruersus est huiusmodi et peccat, et est a semetipso damnatus (cf. Tt 3,11)».

⁵¹⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 19 (236-237): «quos increpat Dominus et obiurgat in euangelio suo, dicens: *reicitis mandatum Dei ut traditionem uestram statuatis* (Mt 15,6)».

sua fase montanista, relativa a Mt 18,20: «Onde quer que haja dois ou três reunidos em meu nome, Eu estou com eles»⁵¹⁸. Apoiando-se nas teorias do teólogo cartaginês, certos grupos tinham constituído comunidades orantes, prescindindo ou contra o bispo legítimo. Através da re-integração da citação com a integridade e a totalidade do texto, Cipriano afirma o verdadeiro sentido do texto: «não à multidão, mas sim à concórdia dos que suplicam». Deste modo, remarcava o espírito separatista dos hereges: tal como eles se separam da Igreja para constituir pequenos grupos segregados da universalidade, analogamente separam uma frase do todo do texto, pervertendo o seu conteúdo verdadeiro.

Este texto é de fundamental importância na medida em que permite estabelecer a Cipriano o critério da *lex orandi*. Esta deve estar de acordo com a *lex credendi*, isto é, com lei divina que estabelece a «prioridade» da unanimidade, da concórdia e da paz. Deus só está com os simples e pacíficos, unidos ao seu bispo legítimo e entre si, por um laço de comunhão espiritual. A salvação-libertação dos três jovens na fornalha ardente (Dn 3,50) e dos dois apóstolos reclusos na prisão (At 5,17-20), que oravam numa situação aparentemente sem-saída, foi obtida pela obediência à lei da *unianimitas* que coincide com a *lex credendi*.

Sendo o sacrifício eucarístico («do altar»), a expressão máxima da concórdia e da paz entre os membros da comunidade, no capítulo 13, Cipriano expõe o *lex* da «reconciliação», como «prioritário» para ter acesso ao «sacrifício do altar» que é a máxima expressão performativa da unanimidade, com a referência direta a Mc 11,25: «Por isso, quando deu o preceito da oração, acrescentou estas palavras: *E quando vos puserdes de pé para orar, perdoai se tiverdes algo contra alguém, para que também o vosso Pai que está nos céus, vos perdoe os pecados* (Mc 11,25)»⁵¹⁹.

E corrobora este princípio com uma referência ao sacrifício de Caim, cuja oferta foi recusada por Deus, pela discórdia contra o seu irmão, que o tornou fratricida. Deste modo, os sacrifícios eucarísticos celebrados pelos ministros dissidentes, não apenas são sacrílegos, como também contraditórios, ofendendo e provocando a ira de Deus.

Nos capítulos 14 e 15, São Cipriano aprofunda ainda o tema da prioridade máxima da unanimidade: «Assim, pois, não podem permanecer a Deus os que não vivem unânimes

⁵¹⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12 (226-227): «*ubicumque fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum eis sum* (Mt 18,20)».

⁵¹⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 13 (228-229): «*Ideo est, cum orandi legem daret, addidit dicens: et cum steteritis ad orationem, remittite si quid habetis aduersus aliquem, ut et Pater uester qui in coelis est remittat peccata uobis* (Mc 11,25)».

na Igreja de Deus»⁵²⁰. A manutenção da concordia e da paz, constituem o coração da doutrina e da celebração litúrgica. A glória da confissão e do martírio fica completamente esvaziada, se não for expressão e da *communio* com a Igreja *catholica* e concretização do conteúdo interno da *unitas*: «o vínculo do amor e da caridade»⁵²¹.

Cipriano comprova este princípio através de citações neotestamentárias que exprimem a prioridade da *caritas* enquanto síntese e concretização da revelação divina. Em primeiro lugar associa o célebre texto de 1Cor 13,2-8, a Jo 15,12. Após citar por inteiro texto paulino, afirma:

«[...] *A caridade não acaba nunca* (1Cor 13,2-8), pois sempre existirá no reino, durará eternamente na comunhão dos irmãos eternamente unidos entre si. A discordia, pelo contrário, não poderá entrar no reino dos céus, nem poderá alcançar o prémio de Cristo, que disse: *Este é o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros como eu vos amei* (Jo 15,12)»⁵²².

A *perfidia dissensione*, pelo contrário, viola a *dilectio Christi*. Deste modo, a *caritas* diz respeito ao ser íntimo divino, constituindo, ao mesmo tempo, a condição ontológica do ser cristão: «Quem não tem a caridade não tem a Deus. A voz do bem-aventurado João é que diz: *Deus é amor e quem permanece em Deus permanece no amor Deus permanece nele* (1Jo 4,16)»⁵²³. A *Ecclesia Dei* é, assim, o lugar onde a se antecipa e concretiza a *dilectio Dei*, indissociável da *dilectio fraternitatis*. Graças à associação dos textos neotestamentários referidos, o nosso autor pretende mostrar que a caridade não só tem um carácter de prioridade, mas também de eternidade.

No capítulo 15, apoiando no testemunho de Mt 22,37ss e Mc 12,29ss, certifica que o amor a Deus e ao próximo, resume toda a Lei e os Profetas, constituindo o «magistério» de Cristo. A caridade, tanto na sua expressão exterior, ou seja, na comunhão hierárquico-sacramental, pela manutenção da *pax* e da *concordia* que garantem a unidade da *Ecclesia*, como na sua dimensão interna, que se concretiza e expressa na *dilectio fraternitatis*, é a *conditio sine qua non* para pertencer e permanecer unido a Deus.

⁵²⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «Cum Deo manere non possunt qui esse in Ecclesia Dei unanimes noluerunt».

⁵²¹ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «dilectionis et caritatis foedera».

⁵²² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «[...] *Caritas nunquam excidet* (1Cor 13,2-8). Numquam, inquit, excidet caritas: haec enim semper in regno erit, haec in aeternum, fraternitatis sibi cohaerentis unitate, durabit. Ad regnum caelorum non potest peruenire discordia; ad praemium Christi, qui dixit: *hoc est mandatum meum ut diligatis inuicem quemadmodum dilexi uos* (Jo 15,12)».

⁵²³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «Qui caritatem non habet, Deum non habet; Iohannis beati apostoli uox est: *Deus, inquit, dilectio est, et qui manet in Deo, in dilectione manet, et Deus in illo manet* (1Jo 4,16)».

3.3.4. O caso dos confessores

Uma vez que a caridade tem um carácter de proeminência e de eternidade, identificando-se com o próprio vínculo que une o *Pater* ao *Filius*, Cristo à Igreja, a manutenção da *pax* pelo vínculo indissolúvel da *caritas*, constitui o máximo motivo de glória e o mérito do *praemium fidei*.

Este argumento é de fundamental importância para o nosso autor, especialmente no que diz respeito à polémica anti-herética e anti-cismática surgida à volta da readmissão dos *lapsi* e da disciplina penitencial. Como vimos anteriormente, esta controvérsia envolveu também diversos confessores, os quais tinham permitido a reconciliação de muitos *lapsi* prescindindo ou indo contra a opinião do bispo legítimo.

Para deslegitimizar e inibir a influência dos confessores dissidentes, Cipriano coloca o valor da confissão na perspectiva escatológica. Enquadrada na dimensão batismal, a coroa de glória inerente à confissão da fé é uma realidade não definitivamente conquistada e, antes, fortemente ameaçada, especialmente para os confessores (cf. Lc 12,48). A condição inicial de honra pode terminar numa catastrófica degradação. Para manifestar o real perigo de incorrer nessa discrepância, o bispo de Cartago refere o acontecimento de Salomão, o qual: «apesar de ter seguido os caminhos do Senhor durante muito tempo, tendo logrado d'Ele a graça, depois abandonou o seu caminho e o perdeu (Cf. 1Re 11,1)»⁵²⁴. Depois frisa a vulnerabilidade da dignidade adquirida, cita um texto do livro do Apocalipse: «Por isso está escrito: *Mantém o que tens, para que não seja outro quem receba a tua coroa* (Ap 3,11)»⁵²⁵; para concluir: «A confissão é introdução à glória, não a consequência da coroa, e não culmina a bem-aventurança, senão que inicia essa dignidade, já que está escrito: *Quem perseverar até ao fim, este se salvará* (Mt 10,22)»⁵²⁶. Deste modo, confirma o combate escatológico que acompanha toda a vida do cristão.

Centra-se, então, no tema da *imitatio Christi* para mostrar que o verdadeiro mérito do confessor, e de todo cristão, consiste precisamente na permanência e na defesa da *unitas-pax* eclesial, na obediência aos mandamentos de Cristo, na prática da disciplina. A imitação do

⁵²⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 20 (238-239): «postquam dereliquit Domini uiam, perdidit et gratiam Domini (cf. 1Re 11,1)».

⁵²⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 20 (238-239): «tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam (Apoc 3,11)».

⁵²⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 21 (238-239): «Confessio exordium gloriae est non meritum iam coronae, nec perficit laudem sed inchoat dignitatem; cum que scriptum sit: *qui perseuerauerit usque ad finem hic saluus erit* (Mt 10,22)».

divino Mestre, manifesta de forma eminente na humildade, que inverte o dinamismo das glórias, honras e valores do *saeculum*. O bispo de Cartago fundamenta este princípio em Lc 18,14, mas sobretudo no esvaziamento *kenótico* de Cristo, contemplado no texto paulino de Fl 2,6-9:

«Pois, tendo dito Ele: *Quem se exalta, será humilhado, e quem se humilha será exaltado*, e tendo sido Ele mesmo exaltado pelo Pai, porque se humilhou na terra sendo o Verbo, o Poder e a Sabedoria de Deus Pai (cf. Fl 2,6-7), como poderá estimar a soberba quem nos mandou a humildade na sua própria lei e recebeu do Pai o nome mais glorioso em prémio da sua humildade (cf. Fl 2,9)?»⁵²⁷.

O *exemplum* de Cristo, testemunhado da Escritura, é sempre o pilar em que se opoia para persuadir os membros da comunidade a afastar-se da perigosa proximidade com a soberba dos grupos dissidentes. Também contra os confessores que atuaram contra a unidade católica utiliza o mesmo argumento do «contágio», agora citando 2Ts 3,6. Nesse caso, o apóstolo Paulo solicitava a comunidade de Tessalónica a distanciar-se da conduta «desordenada» daqueles que seguiram uma «tradição» não ensinada pelos apóstolos legítimos⁵²⁸. Depois recorre à sua Epístola aos Efesios 5,6-7, na qual é anunciado o castigo reservado a quem ensina doutrinas não transmitida por ele, convidando os membros da comunidade ao distanciamento dos usurpadores da autoridade doutrinal: «E noutra lugar diz: *Que ninguém vos engane com vãs palavras, pois por isso vem a ira de Deus contra os filhos da rebeldia. Não tenhais parte com eles* (Ef 5,6-7)»⁵²⁹. O nosso autor frisa a conduta dos confessores que se desviaram da disciplina eclesial com a intenção de provocar a indignação coletiva: «Assim, é necessário apartar-se dos malvados e, mais ainda, há que fugir deles, não seja que alguém se desvie do verdadeiro caminho por juntar-se aos de má conduta e, por andar pelos caminhos do erro e do crime, alguém se veja implicado no mesmo delito»⁵³⁰. O desvio doutrinal e a conduta perversa dos confessores dissidentes são qualificados como «crime». Nada em co-

⁵²⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 21 (238-239): «Nam cum dicat ille: *qui se extollit humiliabitur et qui humiliat se exaltabitur* (Lc 18,14), et ipse a Patre exaltatus sit quia se in terris sermo et uirtus et sapientia Dei Patris humiliavit (cf. Fl 2,6-9), quomodo potest extollentiam diligere qui et nobis humilitatem sua lege mandavit, et ipse a Patre amplissimum nomen praemio humilitatis accepit (Fl 2,9)?».

⁵²⁸ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 23 (242-243).

⁵²⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 23 (242-243): «Et iterum dicit: *nemo uos decipiat inanibus uerbis: propterea enim uenit ira Dei super filios contumaciae. Nolite, ergo esse participes eorum* (Ef 5,6-7)».

⁵³⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 23 (242-243): «Recedendum est a delinquentibus uel immo fugiendum ne, dum quis male ambulans iungitur et per itinera erroris et criminis graditur, a uia ueri itineris exerrans pari crimine et ipse teneatur».

num, portanto, com os confessores «delinquentes», dos qual é preciso «separar-se» e «fugir». Esta semântica pejorativa tem o objetivo de convencer os membros da comunidade do necessário e radical afastamento dos confessores que se separaram da *unitas*.

3.3.5. O cristão como filho da *pax*

A exortação final, com a qual termina a obra, adquire um forte teor escatológico, tocando os seguintes temas: a manutenção da *pax* e da *unianimitas*, como condição indispensável para ser *Dei filii*, o retorno ao vigor da fé, o desprendimento dos bens materiais e a prática das boas obras. A vida cristã, em todas as suas dimensões e expressões, tem vista os bens escatológicos e a glória futura, na expectativa da Vinda (próxima) de Cristo.

Para formular esta exortação final, no capítulo 24, o bispo de Cartago cita o Sl 33,12-15: «O Espírito Santo nos avisa com estas palavras: *Quem é o homem que ama a vida e deseja ver dias muito bons? Guarda a tua língua do mal e os teus lábios não falem com perfídia. Aparta-te do mal e faz o bem, busca a paz e segue-a* (Sl 33,12-15)»⁵³¹, para logo afirmar: «O filho da paz deve seguir e buscar a paz, deve deitar fora da sua língua da dissensão o que conhece e ama o vínculo da caridade»⁵³².

Esta *pax* é um dom e um mandato que Cristo deixou aos seus antes da sua Paixão, e que exige a resposta positiva do cristão: «O Senhor, quando estava já próxima a sua paixão, aos seus mandamentos divinos e ensinamentos de salvação acrescentou estas palavras: *A paz vos deixo, a minha paz vos dou* (Jo 14,7)»⁵³³.

A secção final da obra apresenta a Igreja como uma comunidade ou família escatológica. A *Ecclesia* peregrina na Terra é uma antecipação da *Ecclesia-família-domus* celeste. Assim, só habitam e habitarão *in domo Dei*, sendo reconhecidos como *fili Suos*, os que, habitados pelo Espírito de Cristo, mantêm a *pax* e a unidade da Igreja, manifestando as qualidades próprias e distintivas dos cristãos, mencionado no capítulo 9. Para consolidar este pressuposto da filiação divina, refere Mt 5,9:

⁵³¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «Monet nos Spiritus sanctus et dicit: *quis est homo qui uult uitam et amat videre dies optimos? Contine linguam tuam a malo et labia tua ne loquantur insidiosae; declina a malo et fac bonum, quaere pacem et sequere eam* (Sl 33,13-15)».

⁵³² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «Pacem quaerere debet et sequi filius pacis, a dissensionis malo continere linguam suam debet qui nouit et diligit uinculum caritatis».

⁵³³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «passioni iam proximimus Dominus addidit dicens: *pacem uobis dimitto, pacem meam do uobis* (Jo 14,27)».

«Nos deixou esta herança. Prometeu-nos todos os dons e prémios se guardarmos a paz. Se somos, portanto, herdeiros de Cristo, devemos manter a paz de Cristo, e se somos filhos de Deus, sejamos pacíficos: *Ditosos*, diz, *os pacíficos, porque eles serão chamados filhos de Deus* (Mt 5,9). É necessário que os filhos de Deus sejam pacíficos, mansos de coração, simples com as suas palavras, concordes no sentir, unidos fielmente entre si pelos laços de unanimidade».⁵³⁴

O modelo de *ecclesia* crente e orante, fiel aos mandamentos do Senhor que, enquanto tal, mantém a caridade, é sempre a primeira comunidade apostólica referida nos Atos dos Apóstolos, 4,32, 3 e 1,14. Cipriano cita explicitamente estas passagens e as harmoniza deste modo:

«Isto prova-o a divina Escritura quando diz: *A multidão dos crentes atuava com uma só alma e uma só mente* (At 4,32). E noutra passagem: *E todos eles perseveravam unânimes na oração em companhia de algumas mulheres, de Maria, a mãe de Jesus e dos seus irmãos* (At 1,14). Por isso oravam com toda eficácia e podiam alcançar com segurança tudo o que pediam da misericórdia de Deus»⁵³⁵.

Este quadro paradigmático de *communitas* cristã deve ser atualizado em qualquer Igreja ou comunidade cristã, na qual se encontra e se realiza plenamente a única *Ecclesia Catholica*.

3.3.6. A *fides una*, a *spes una* e *caritas* na perspetiva escatológica

O vínculo da caridade que une a Deus e aos irmãos na fé, que animava essa comunidade escatológica, deve concretizar-se no desapego aos bens materiais e na prática das obras de generosidade. Esta aspeto da *caritas* corresponde ao mandato de Cristo relatado em Mt 6,19s e Lc 12,33. Cipriano tece estes textos neotestamentários deste modo: «Eles vendiam então as suas casas e campos, e como tesouros que reservavam para o Céu (cf. Mt 6,19s; Lc 12,33), ofereciam o importe aos apóstolos que o distribuiriam aos necessitados»⁵³⁶. Pela con-

⁵³⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «Hanc nobis hereditatem dedit, dona omnia suae pollicitationis et praemia in pacis conseruatione promisit. Si coheredes Christi sumus, in Christi pace maneamus; si filii Dei sumus, pacifici esse debemus: *beati, inquit, pacifici, quoniam ipsi filii Dei uocabuntur* (Mt 5,9). Pacificos esse oportet Dei filios, corde mites, sermone simplices, affectione concordes, fideliter sibi unanimatis nexibus cohaerentes».

⁵³⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 25 (242-243): «Probat Scriptura diuina quae dicit: *turba autem eorum qui crediderant anima et mente una agebant* (At 4, 32). Et iterum: *et erant perseuerantes omnes unanimes in oratione cum mulieribus et Maria, quae fuerat mater Iesu et fratribus eius* (At 1,14). Et ideo quia efficacibus precibus orabant, ideo impetrare cum fiducia poterant quodcunque de Domini misericordia postulabant».

⁵³⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 25 (242-243): «Domos tunc et fundos uenundabant, et thesauros sibi in coelo reponentes (cf. Mt 6,19s; Lc 12,33), distri-buenda in usus indigentium pretia apostolis offerebant».

traposição ao *modus vivendi* das primeiras comunidades cristãs, o pastor de Cartago denunciando o afã e o apego aos bens materiais e a decadência dos costumes, devidos à proximidade com o *saeculum*. Neste sentido, Cipriano aporta uma referência indireta de Lc 12,33 e uma explícita de Lc 18,8:

«Mas agora, não entregamos nem o dízimo dos bens; e enquanto o Senhor nos manda vender (cf. Lc 12,33), nós pelo contrário, compramos e amontoamos. Por isso, não é estranho que tenha decaído o vigor da fé e se tenha debilitado a fortaleza dos crentes. O Senhor, prevendo estes tempos, diz no Evangelho: *Quando vier o Filho do homem, encontrará a fé na terra?*»⁵³⁷.

Notemos como Cipriano relaciona o enfraquecimento do vigor da fé com a avareza, ou seja, com aquilo que é contrário à expressão da *caritas*.

A última referência bíblica adquire um forte teor escatológico, terminando com uma exortação à vigilância, em vista da Vinda do Senhor. Através da passagem evangélica de Lc 12,35-37, Cipriano motiva os membros da comunidade à prática zelante e fiel dos preceitos divinos:

«Despertemos quanto pudermos, irmãos caríssimos, e, vencendo a inércia da antiga sonolência, vigiemos, ao fim de guardar e praticar os preceitos do Senhor. Sejam tal como Ele nos manda, dizendo: *Tende cingidos os rins e acesas as lâmpadas e estai como homens que estão aguardando o seu senhor ao voltar da boda para abrir-lhe, logo que vier e chamar. Bem-aventurados os servos a quem encontrar o seu senhor em vigília ao chegar* (Lc 12,35-37)»⁵³⁸.

Aqui vislumbra-se o verdadeiro significado da esperança cristã. A *spes una* é fator de unidade, na medida em que identifica e une os membros da comunidade: na esperança de alcançar um objetivo comum; na fidelidade aos ensinamentos e preceitos do Senhor que constituem o conteúdo da doutrina (*fides una*); na prática das obras de caridade, expressão do vínculo da caridade, que gera a comunhão espiritual, sacramental e existencial entre os membros do corpo de Cristo (*caritas*), e que se expressa também na partilha dos bens temporais.

Como podemos ver, a obra de Cipriano é composta como um tecido, no qual as palavras da Escritura se entrelaçam com as palavras do autor, o qual se faz servo («ministro») da

⁵³⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 26 (244-245): «at nunc de patrimonio nec decimas damus et cum uendere iubet Dominus, emimus potius et augemus. Sic in nobis emarcuit uigor fidei, sic credentium robur elanguit, et idcirco Dominus, tempora nostra respiciens, in euangelio suo dicit: *filius hominis cum uenerit, putas inueniet fidem in terra* (Lc 18,8)?».

⁵³⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 27 (244-245): «Excitemus nos quantus possumus, dilectissimi fratres, et somno inertiae ueteris abrupto ad obseruanda et gerenda Domini praecepta uigilemus. Simus tales quales esse nos ipse praecepit, dicens: *sint lumbi uestri adcincti et lucernae ardentes, et uos similes hominibus expectantibus dominum suum quando ueniat a nuptiis ut, cum uenerit et pulsauerit, apertiant ei. Beati serui illi quos adueniens Dominus inuenerit uigilantes* (Lc 12,35-37)».

Palavra divina e da unidade eclesial. Para termos ideia da opulenta ocorrência da Sagrada Escritura na obra, nela contam-se mais de 70 citações bíblicas: 44 citações diretas, e 29 referências indiretas.

Entre as citações diretas, contamos 12 do Antigo Testamento: 1 do Êxodo; 2 dos Números; 1 de Josué; 1 de 1Reis; 1 de 2Crônicas; 2 dos Salmos; 1 do Cântico dos Cânticos; 2 de Jeremias; 1 de Eclesiástico. Do Novo Testamento contamos 44 citações: 12 de Mateus; 4 de Marcos; 4 de Lucas; 5 de João; 2 de Atos dos Apóstolos; de Romanos; 5 de 1Coríntios; 1 de Gálatas; 3 de Efésios; 2 de 2Timóteo; 1 de 2Tessolonicenses; 3 de 1João; 1 de Apocalipse.

Das citações indiretas, contamos 31 referências entre o Antigo e Novo Testamento. Do Antigo Testamento retiramos 6: 3 de Gênesis; 1 de 1Reis; 1 de Daniel; 1 de Salmos. Do Novo Testamento temos 25 referências: 6 de Mateus; 1 de Marcos; 4 de Lucas; 2 de João; 2 de Atos dos Apóstolos; 1 de Romanos; 1 de 1Coríntios; 1 de 2Coríntios; 1 de Gálatas; 1 de Efésios; 2 de Filipenses; 1 de 2Timóteo; 1 de Tito.

Notemos que quando se trata de fundamentar a exclusividade da *ius e potestas* da Igreja católica para administração e celebração dos sacramentos, tanto do Batismo como da Eucaristia, Cipriano apoia-se sobretudo no Antigo Testamento. A propósito do batismo, cita abundantemente o profeta Jeremias; para a Eucaristia recorre à tipologia da Casa de Raab e ao «cordeiro pascal» referido no Êxodo. Recorre ainda ao Antigo Testamento quando alude aos castigos divinos reservados aos dissidentes, que procuram estabelecer um sacerdócio e praticar ações litúrgicas («sacrifícios») em descomunhão com a Igreja hierárquica legítima.

Por outro lado, quando analisa a realidade interna da *communio*, que consiste no mandamento supremo e na personificação da *Caritas*, refere apenas textos neotestamentários, nomeadamente os Evangelhos, as Cartas de Paulo e a Primeira de João. A análise textual realizada ao longo da nossa investigação, apesar de não esgotar seus conteúdos teológicos, mostra o profundo conhecimento da Escritura em São Cipriano e a sua profunda integração no contexto catecumenal.

3.4. O vocabulário da *unitas*

A primeira expressão relativa à *unitas* encontra-se já no primeiro capítulo, quando o autor convida a tomar precauções contra «o inimigo» que «estando oculto e sob a aparência

de paz, serpenteia escondido pelos arredores»⁵³⁹. Em todo o desenvolvimento do *De Unitate*, Cipriano esclarece que a obra do inimigo consiste em mascarar a mentira, apresentando-a como verdade, para enganar as almas incautas que nele acreditam, desviá-las do caminho da verdade e voltar a enredá-las nos «laços da morte»⁵⁴⁰. As heresias e os cismas apresentam uma falsa Igreja nos seguintes termos: usurpam e erguem uma cátedra episcopal⁵⁴¹; espalham falsas doutrinas com errôneas interpretações da Escritura⁵⁴²; administram ilícita e sacrilegamente os sacramentos da Igreja⁵⁴³; proferem orações contra o preceito da concórdia e do amor mútuo⁵⁴⁴; presumem da glória do martírio enquanto, desobedecendo à lei divina da concórdia e da unanimidade, permanecem no grave crime da discórdia⁵⁴⁵.

Ora, a verdade e a eficácia de todos esses elementos estão sempre relacionadas com permanência e manutenção da *pax*, isto é, com a união à verdadeira Igreja, a única mediadora da comunhão com Deus. Igreja é entendida como o alargamento da comunhão trinitária ao mundo dos homens. Ela é essencialmente uma *communio*, enraizada e fundada na mesma unidade e unicidade divina. A participação na vida e na comunhão trinitária é obra do Espírito Santo que gera a comunhão dos homens com as Pessoas divinas e, como consequência, entre eles, até constituir uma verdadeira *fraternitas* unida pelo vínculo indissolúvel da caridade⁵⁴⁶.

Mas a relação com Deus e com cada Pessoa da Trindade, não pode prescindir da mediação da Igreja e das suas manifestações de comunhão: *fides una*, hierarquia, sacramentos, e exemplos de caridade na vida quotidiana que mostram essa união efetiva e afetiva, própria de uma comunidade batismal, cuja novidade é determinada pela presença actuante do Espírito neste espaço. A unidade-unicidade da Igreja, e de todos os elementos divino-salvíficos que a constituem determinando a sacramentalidade da sua mediação, corresponde ao plano de Deus em favor dos homens, manifestado no testemunho (*sacramentum unitatis*)

incontestável da Sagrada Escritura:

«Quem não guarda esta unidade da Igreja, pode crer que mantém a fé? [Quem não guarda esta unidade de Pedro, pode crer que mantém a fé?]. Quem se opõe e resiste à Igreja, pode confiar que está na Igreja (?) [Quem se separa da cátedra de Pedro, sobre o qual fundou a Igreja, pode

⁵³⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 1 (212-213): «Cum per pacis imaginem fallens occultis accessibus serpit».

⁵⁴⁰ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 1-2 (212-215).

⁵⁴¹ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 10 (224-225).

⁵⁴² Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 10-12 (224-229).

⁵⁴³ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (220-223); 11 (224-227); 13 (228-229).

⁵⁴⁴ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12-13 (226-229).

⁵⁴⁵ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14-15 (230-233).

⁵⁴⁶ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «Introducción general», XCIX.

confiar que está na Igreja (?)], quando o bem-aventurado apóstolo Paulo isto mesmo nos ensina e declara o preceito da unidade dizendo: *Um só corpo e um só espírito, uma só é a esperança da vossa vocação, um só Senhor, uma só fé, um só Batismo, um só Deus?* (Ef 4,4-6)⁵⁴⁷.

É importante dar algumas noções acerca do significado do sintagma «sacramentum unitatis» em Cipriano, uma vez que se trata de um conceito-chave da sua teologia sobre a Igreja⁵⁴⁸. Se é certo que o bispo de Cartago não acrescentou muito de novo à longa história do termo «sacramentum», não se lhe pode negar alguma originalidade, especialmente pelo acento eclesiológico que com ele assume, graças à associação do termo «unitas»: o sintagma «sacramentum unitatis» expressa o nexa profundo entre a *unitas* eclesial e a *unitas* divina⁵⁴⁹. A Igreja é uma realidade divina, cuja *unitas* é um dado intocável da fé cristã: «Qual unidade conserva, qual amor pensa guardar quem, arrebatado pela loucura da discórdia, destrói a fé, turba a paz, dissipa a caridade e profana o mistério?»⁵⁵⁰.

A *unitas* decorre da mesma unidade trinitária, sua origem e fundamento, que por disposição divina deve manifestar-se e atualizar-se na *Ecclesia*. Por isso, o sintagma está associado a toda uma constelação semântica que diz respeito à própria essência da Igreja: *fides, pax, concordia, caritas, uinculum, unianimitas*. Daí que, quem pretender dividir a Igreja atenta contra o próprio mistério trinitário e a Encarnação do Verbo: «Quem será, portanto, tão malvado e infiel que pensa que se possa romper, ou se atreva ele mesmo a romper a unidade de Deus, a túnica do Senhor, a Igreja de Cristo?»⁵⁵¹.

O problema, para os teólogos, verificou-se na tentativa de traduzir o significado dessa relação que o sintagma exprime. A esse respeito, destacaram-se três posições. A primeira é a de Poukens e Matellanes. Segundo estes dois teólogos, o sintagma expressa a ideia de «preceito», «doutrina», «verdade revelada», «disposição» ou «plano de Deus»⁵⁵². Demoustier e Caczmarek remetem o significado do termo para o plano histórico-salvífico: o «sacramentum

⁵⁴⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 4 (216-219): «Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? [Hanc Petri unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit?] Qui Ecclesiae renititur et resistit [qui cathedram Petri, super quem fundata est Ecclesia, deserit, in Ecclesia se esse confidit?] in Ecclesia se esse confidit, quando et beatus apostolus Paulus hoc idem doceat et sacramentum unitatis ostendat dicens: *Vnum corpus et unus spiritus, una spes vocationis vestrae, unus Dominus, una fides, unum baptisma, unus Deus* (Ef 4, 4-6)».

⁵⁴⁸ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et ecclesia Dei in saeculo*, 229-230.

⁵⁴⁹ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et ecclesia Dei in saeculo*, 230.

⁵⁵⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 15 (232-233): «Quam uero unitatem seruat, quam dilectionem custodit aut cogitat qui, discordiae furore uesanus, Ecclesiam scindit, fidem destruit, pacem turbat, caritatem dissipat, sacramentum profanat?».

⁵⁵¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 (220-223): «Quis ergo sic sceleratus et perfidus, quis sic discordiae furore uesanus, ut aut credat posse aut audeat scindere unitatem Dei, uestem Domini, Ecclesiam Christi?».

⁵⁵² Cf. A. MATELLANES, *La presencia de Cristo*, 292; J. POCKENS, *Pour l'histoire du mot*, 196-197. 204, cit. in I. LAMELAS, *Una Domus et ecclesia Dei in saeculo*, 230.

unitatis» corresponderia às diferentes etapas da «economia da salvação», em que Deus se fez presente e que encontram a sua plena realização em Cristo. A cada etapa corresponde um determinado aspeto do «sacramentum»⁵⁵³. Sob este enquadramento, o termo aplica-se, por um lado às figuras bíblicas, por outro, a todas as ações litúrgicas («sacramenta») através das quais Deus se faz presente e atua edificando o *populus-ecclesia*⁵⁵⁴. Finalmente, à perspetiva histórico-salvífica – ou da revelação divina –, Demoustier acrescenta ainda a noção de «analogia» da ação divina no plano da revelação. Neste sentido, o termo aplica-se de forma eminente à *Ecclesia*, na medida em que nela se revela a presença atuante do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A Igreja é, assim, a presença e a manifestação, viva e eficaz da *unitas*: da unicidade-idade trinitária e do *uinculum concordiae* que une as Pessoas divinas⁵⁵⁵. No *De Catholicae Ecclesiae Unitate* verificamos a ocorrência das três aceções do termo «sacramentum unitatis».

Para além de garantir a unicidade de cada elemento do enunciado paulino em Ef 4,4-6, a *Ecclesia una*, isto é, a Igreja católica, é considerada por Cipriano como elo que garante a unidade entre a *unitas diuina* e o povo cristão:

«Há um só Deus, um só Cristo, uma só Igreja de Cristo, uma só fé e um só povo unido (*copulata*) na firme (*solidam*) unidade do corpo com o vínculo (*glutino*) da concórdia. Não se pode romper a sua unidade, nem pode ser dividido nem desagregar um corpo único, desgarrando as suas entranhas com a laceração. Todo membro que se separar do tronco vital não poderá viver nem respirar, porque perde o suporte da sua vida»⁵⁵⁶.

O fator que mantém unidos o corpo histórico da Igreja, enquanto povo escatológico, com o *corpus* da unidade trinitária, é a *concordia*, entendida como *uinculum*, ou seja, laço ou vida espiritual que mantém unido cada cristão com o corpo histórico-espiritual da Igreja, e por ela, com o *corpus* da Trindade, permitindo-lhe participar da vida divina. O verbo «copulare» expressa a ideia da adesão de elementos diversos entre si para que formem um só conjunto. A imagem de *glutinum*, isto é, do elemento que aglutina os elementos entre si, serve para designar a caridade. A *caritas*, é o *uinculum* interno, o «pegamento», que mantém o

⁵⁵³ Cf. A. DEMOUSTIER, *L' ontologie de l' Église*, 559-562; T. CACZMAREK, «Sacramentum Christi», 46, cit in. I. LAMELAS, *Una Domus et ecclesia Dei in saeculo*, 231.

⁵⁵⁴ Cf. I. LAMELAS, *Una Domus et ecclesia Dei in saeculo*, 231.

⁵⁵⁵ Cf. A. DEMOUSTIER, *L' ontologie de l' Église*, 558-559, cit in. I. LAMELAS, *Una Domus et ecclesia Dei in saeculo*, 231.

⁵⁵⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 23: «Vnus Deus est et Christus unus, et una Ecclesia eius et fides una, et plebs una in solidam corporis unitatem concordiae glutino copulata. Scindi unitas non potest nec corpus unum discidio compaginis separari, diuulsis laceratione uisceribus in frusta discerpi; quicquid a matrice discesserit, seorsum uiuere et spirare non poterit: substantiam salutis amittit».

corpo unido e coeso, mostrando o carácter ativo e vital da unidade⁵⁵⁷. Esta mesma terminologia será usada, como refere J. Daniélou⁵⁵⁸, na *Epistula* 68, onde Cipriano afirma que, participando do Sacerdócio de Cristo, o colégio episcopal apascenta o único rebanho, e tem o dever de recolher as ovelhas que os bispos cismáticos dispersaram:

«Caríssimo irmão, o número dos bispos que formamos (*copulatum*) o corpo episcopal é, com efeito, grande, unidos (*glutino*) com o laço da concórdia (*concordiae*) mútua e com o vínculo da unidade. Por isso, quando qualquer memnro do nosso colégio trata de criar uma heresia e desperasas e destruir o rebanho de Cristo, os demais devem intervir e, como pastores úteis e compassivos, devem reunir as ovelhas do Senhor num só redil»⁵⁵⁹.

Deste modo, como observa I. Lamelas: «os bispos formam entre si um *corpus* (*collegium*) que garante a unidade do *corpus* coletivo também chamado *gregex*. O “*corpus*” episcopal não é senão a representação do da *plebs in solidam corporis unitatem glutino copulata*»⁵⁶⁰.

Sobre a noção de «corpo», devemos recordar ainda a influência de Tertuliano o qual, na sua fase católica, definira a *ecclesia* como *corpus trium*: «ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus sanctus, ibi est ecclesia, quae trium corpus est»⁵⁶¹. No texto em questão, Tertuliano apelava à necessidade de três testemunhas para garantir o a veracidade da fé professada e a validade do Batismo. O número de três elementos, enquanto reflexo do número das Pessoas divinas, era suficiente para garantir a presença da Igreja e, com isso, a presença da Trindade. Todavia, quando na sua fase montanista chega o contrapor a *ecclesia spiritus* à *ecclesia disciplinae* e à *ecclesia numerus episcoporum*, acentua de tal maneira a dimensão pneumatológica que nega a comunidade hierarquizada em *ordines-plebs*⁵⁶².

Para Cipriano, pelo contrário, o *corpus* que os cristãos constituem, apresenta necessariamente uma estrutura hierárquica. A fé, a esperança e a disciplina são confiadas aos bispos legítimos que presidem as comunidades, sendo estes os sucessores dos apóstolos, a quem Cristo confiou a Igreja⁵⁶³.

⁵⁵⁷ Cf. J. DANIELOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 381.

⁵⁵⁸ Cf. J. DANIELOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 381.

⁵⁵⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 68, 3, 2 (810-811): «Idcirco enim, frater carissime, copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino atque unitatis uinculo copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresim facere et gregem Christi lacrare et uastare temptauerit, suueniant ceteri, et qua pastores utiles et misericordes oues dominicas in gregem colligant».

⁵⁶⁰ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 392.

⁵⁶¹ TERTULIANO, *De baptismo*, 6,2 (Paris: Cerf, 2002).

⁵⁶² Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 312.

⁵⁶³ Cf. J. DANIELOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 359.

Para conciliar a dimensão visível e social (*ecclesia episcopalis*) com a dimensão espiritual (*ecclesia spiritus*), Cipriano recorre ao termo «adunatio», que se tornará muito típico do seu vocabulário teológico. Embora não se encontre nenhuma ocorrência explícita do termo no *De Unitate*, *adunatio* traduz, por um lado, a «unidade íntima» que liga os cristãos entre si e com o único pastor; por outro, a reunião dos crentes que se realiza de maneira eminente na expressão liturgia do *corpus* eucarístico⁵⁶⁴. Mais especificamente, *adunatio* é o *uinculum* ou laço espiritual que realiza a união fraterna (*fraternitas*); uma união que supera os vínculos parentais e até os limites espaço-temporais, porque é expressão sacramental da unidade divina (*sacramentum unitatis*). O agente que opera esta «adunatio» para a efetivação da *communitas* cristã é, portanto, o Espírito Santo, isto é, o *uinculum* que une indissolivelmente o Pai ao Filho⁵⁶⁵. Neste sentido, a noção de *adunatio* está implícita no capítulo 6:

«E pensa alguém que esta unidade, que procede do poder de Deus e está vinculada aos mistérios celestes, possa romper-se na Igreja e cindir-se pela discussão de vontades enfrentadas? Quem não mantém esta unidade não guarda a Lei de Deus, nem a fé no Pai e no Filho, nem a sua vida e salvação»⁵⁶⁶.

A omissão da Terceira Pessoa na referência à Trindade leva a crer que o Espírito Santo se identifique com *haec unitas* que une o Filho ao Pai, mas também à unidade da Igreja. Um dos termos próprios do vocabulário de Cipriano para referir a *unitas* é, portanto, a *concordia* que deriva da própria *communio* da Trindade. A unidade eclesial é fruto do mesmo vínculo de concórdia trinitário que, pela sua natureza, é indissolúvel⁵⁶⁷.

A consistência da *concordia* é também representada na túnica indivisa de Cristo: «indivisa, de uma peça, bem tecida, mostra a indissolúvel concórdia do povo nosso, dos que nos revestimos de Cristo. Pela significação reveladora e a figura do seu vestimento proclamou a unidade da Igreja»⁵⁶⁸. O mesmo Espírito realiza a Igreja enquanto *unitatis sacramentum* através do *uinculum concordiae inseparabiliter* do *populus nostrum*. O elemento interessante a realçar é a associação da expressão: «Hoc unitatis sacramentum, hoc uinculum concordiae

⁵⁶⁴ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 311-314.

⁵⁶⁵ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 239-240.

⁵⁶⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 (200-221): «Et quisquam credit hanc unitatem de diuina firmitate uenientem, sacramentis coelestibus cohaerentem, scindi in Ecclesia posse et uoluntatum collidentium diuortio separari? Hanc unitatem qui non tenet non tenet Dei legem, non tenet Patris et Filii fidem, uitam non tenet et salutem».

⁵⁶⁷ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 7 (220-221): «Hoc unitatis sacramentum, hoc uinculum concordiae inseparabiliter cohaerentis ostenditur».

⁵⁶⁸ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 7: «Individua, copulata, conexa ostendit populi nostri, qui Christum induimus, concordiam cohaerentem; sacramento uestis et signo declarauit Ecclesiae unitatem».

inseparabiliter coherentis». O eterno e inseparável vínculo da concórdia identifica-se com a paz e a concórdia de Cristo, manifestada (*ostenditur*) na indivisa túnica de Cristo, da qual é revestida a Igreja. A *tunica Christi* se manifesta e concretiza na *Ecclesia*. O mesmo verbo *coherere* associado a *concordia* e *caritas*, que outorga a ideia da coesão interna, aparece no capítulo 14: «A caridade, diz, não acabará nunca, pois sempre existirá no reino, durará eternamente (*coheraentis*) na comunhão dos irmãos bem unidos entre si»⁵⁶⁹, e no capítulo 24: «É necessário que os filhos de Deus sejam pacíficos, mansos de coração, simples em suas palavras, concordes no sentir, unidos fielmente (*cohaerentes*) entre si pelos laços da unanimidade»⁵⁷⁰. *Cohaerere* sublinha, portanto, a continuidade e a indivisibilidade do tecido da Igreja, que de nenhum modo pode ser desgarrado⁵⁷¹.

Assim, o *uinculum ecclesiae*, que se realiza no *uinculum concoridiae*, procedente do mesmo *uinculum* que une o Pai ao Filho, é o fator de «novidade» e o modelo ideal da relação entre os membros do *nouus populus credentium*, isto é, dos que *Christum induimus*. A *concordia* surge como expressão da unidade, que se torna plataforma para a manifestação de Deus. Mais que uma obra meramente humana, a *concordia* tem em vista um fim teológico: está relacionada com a própria *pax* fundada em Cristo, como afirma o autor: «Quem rompe a paz e concórdia de Cristo, está contra Cristo»⁵⁷². Por ser proveniente *de diuina firmitate*, a indissolúvel *concordia* do *populus nostrum*, que coincide com a *pax* e *concordia Christi*, adquire um valor normativo.

A preocupação do nosso autor frente aos movimentos separatistas, não se esgota na definição dos *limes* e dos critérios de pertença e de identidade eclesial. Não bastava responder à pergunta *ubi est ecclesia?* latente em toda a polémica anti-herética e cismática. Tratava-se também de oferecer e delimitar os parâmetros que correspondessem à condição de ser *christianus* e de ser *christianus in ecclesia*. O que caracteriza a *ecclesia* frente a qualquer outro agrupamento humano é o fato de ser uma *domus* na qual reina a *pax* e o *uinculum concordiae*

⁵⁶⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «*Caritas nunquam excidet*. Nunquam, inquit, excidet caritas: haec enim semper in regno erit, haec in aeternum, fraternitatis sibi cohaerentis unitate, durabit».

⁵⁷⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «*Pacificos esse oportet Dei filios, corde mites, sermone simplices, affectione concordes, fideliter sibi unanimitatis nexibus cohaerentes*».

⁵⁷¹ Cf. J. DANIELLOU, *Los orígenes del cristianismo latino*, 381.

⁵⁷² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 (218-221): «*Qui pacem Christi et concordiam rumpit aduersus Christum facit*». Noutro lugar: «*oris osculo concordiam pacis agnoscere*» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 9). A concórdia aparece também como a condição de possibilidade da manifestação e da acção de Deus no seio da comunidade: «*Si duobus, inquit, ex vobis convenerit in terra, unanimitatem prius posuit, concordiam pacis ante praemisit, ut conveniat nobis fideliter et firmiter docuit*» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12 [226-229]).

derivante da «inabitação» do Espírito no seio da comunidade. Espírito Santo é o elemento de «novidade» que confere identidade específica à Igreja como *domus Dei*.

O *uinculum ecclesiae*, identificado agora com a «unitas spiritus in coniunctione pacis»⁵⁷³ faz da *ecclesia* morada de espíritos unidos. É o Espírito Santo o motivo unificante e distintivo da *fraternitas* cristã, que suscita os sentimentos («consensos») e os vínculos específicos de coesão (*amor, dilectio, caritas*). Já nas catequeses batismais, a transmissão da *fides* una era associada ao desenvolvimento das virtudes distintivas dos batizados, isto é, dos que são chamados a serem identificados com Cristo e a viverem dentro da sua *domus*. Tais virtudes que dizem respeito à *fraternitas* não são apenas pessoais, e sim sociais. Entre elas encontramos: *pax, concordia, unanimitas, caritas*. A partir dessas virtudes sociais, construía-se símbolos de referência coletivos, ligados à tradição escriturística, como é o caso da *columba*, isto é, do espírito que deve vigorar entre os cristãos⁵⁷⁴.

Era frequente nos primeiros séculos da tradição cristã referir-se ao Espírito Santo e à Igreja através do símbolo da «pomba». Através duma interpretação eclesiológica do Cântico dos Cânticos (cf. Ct 6,8), a Igreja é vista como única esposa púdica e fiel de Cristo, que vive numa única *domus* espiritual onde habitam e celebram o culto os batizados. Também é usado para referir-se a cada cristão habitado pelo Espírito de Deus. Tertuliano, no *Aduersus ualentianos*, já se referia à *ecclesia* como a *nostrae columbae domus simplex*⁵⁷⁵, e identificava a «pomba» com o Espírito Santo, confirmando este símbolo batismal no contexto eclesiológico⁵⁷⁶. No *De baptismo*, convida os neófitos a imitar a simplicidade das pombas e, depois de identificá-la como símbolo da paz entre as nações, assume a *columba* como figura do Espírito Santo que o cristão, como Cristo, recebe no Batismo⁵⁷⁷. O teólogo africano identificava a «pomba» ainda como figura da Igreja enquanto lugar de culto.

Na mesma linha teológica do seu mestre, no capítulo 9 do *De Unitate*, Cipriano identifica a *domus Dei* com a *domus columbae*. A «morada de Deus» é aquele espaço distintivo onde reina a *pax* e o *uinculum concordiae* que derivam da inabitação do Espírito no seio da comunidade⁵⁷⁸. No comportamento mútuo entre as pombas o pastor de Cartago descobre o

⁵⁷³ Citando Ef 4,2-3, Cipriano refere o a união mútua entre os cristãos: «et iterum dicit: sustinentes inuicem in dilectione, satis agentes seruare unitatem spiritus in coniunctione pacis» (CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 8 [222-223]).

⁵⁷⁴ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 308.

⁵⁷⁵ TERTULIANO, *Aduersus ualentianos*, 2,4: «illa [columba] est a primórdio diuina pacis praeco... ita facilius simplicitas sola Deum et agnoscere poterit et ostendere».

⁵⁷⁶ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 308.

⁵⁷⁷ Cf. TERTULIANO, *De baptismo*, 8,4 (Paris: Cerf, 2002).

⁵⁷⁸ I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 317.

modelo de unidade e concórdia que deve existir entre os cristãos: «Esta simplicidade deve reconhecer-se na Igreja; esta caridade deve ser alcançada, imitando o amor fraterno das pombas, a mansidão e a bondade dos cordeiros e ovelhas»⁵⁷⁹.

Graças a esta *simplicitas* que, no nosso autor corresponde à inocência da alma, os verdadeiros cristãos em tudo cumprem a *lex unanimitatis*⁵⁸⁰. O fruto da «*dilectio fraternitatis*» é o de união mútua. Pertencer à *domus Dei* significa «ser habitado» pelo espírito de *pax* e de amor (*dilectio*) mútua entre os seus membros, tal como Deus quis para a sua *domus*⁵⁸¹. Somente os que guardam os *Dei precepta*, isto é, a simplicidade, a concórdia, a união de espíritos (*unianimitas*) têm a garantia de estarem *in Ecclesia sua* e alcançar os benefícios da oração, por estar plenamente em comunhão com Deus. Deste modo, a *lex orandi* está intimamente associada à *lex unanimitatis*.

No capítulo 12, o bispo de Cartago refere o episódio veterotestamentário dos três jovens que sobreviveram no meio das chamas (Dn 3,50) e dos apóstolos libertos da prisão (At 5,17-20), cuja oração foi ouvida enquanto «*in Deum simplices adque inter se unianimes permanebant*»⁵⁸², cumprindo o preceito da paz requerido pelo Senhor. Neste sentido, *pax* e *concordia* entre os irmãos é o equivalente de união com a Igreja. *Concordare cum fratre* é a condição para permanecer *cum pace Deo*. Sendo a Igreja que Deus «*instituit et fecit*», morada de espíritos unidos, os que rompem a *pax* com o bispo legítimo e com os irmãos não têm a paz de Deus, demonstram não pertencer a Deus, por serem habitados por um espírito de discórdia, uma vez que: «*peruersa mens non habet pacem, dum perfidia discordians non tenet unitatem*»⁵⁸³.

A partir daí, Cipriano corrige a interpretação tertuleana de Mt 18,20, assentando a presença da *domus Dei* a um princípio primeiro: «*unanimitem prius posuit, concordiam pacis ante praemisit*»⁵⁸⁴. Assim, a *unanimitem-pax* é sinónimo de *communicatio* com a *uniuersa fraternitas* que forma o *corpus ecclesiae*, o qual de nenhum modo pode ser dividido.

⁵⁷⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 9 (222-223): «*Haec est in Ecclesia noscenda simplicitas, haec caritas obtinenda: ut columbas dilectio fraternitatis obtinenda: ut columbas dilectio fraternitatis imitemur, ut mansuetudo et lenitas agnis et ouibus aequetur*».

⁵⁸⁰ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La Iglesia como misterio de comunión en Cipriano de Cartago», 145-146.

⁵⁸¹ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 308-309.

⁵⁸² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12 (228-229).

⁵⁸³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 10 (224-225).

⁵⁸⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 12 (226-227).

Os inimigos da paz e da unidade «não habitam» na *domus Dei*, na *ecclesia Christi*, porque quem romper a *pacem Christi et concordiam*, no equilíbrio entre a *ecclesia spiritus e ecclesia episcopais*, atua contra Cristo («*aduersus Christum facit*»)⁵⁸⁵.

É interessante notar os termos usados na carta dirigida aos confessores – entre os quais Máximo e Nicóstrato – que aderiram à facção de Novaciano:

«Uma coisa me incomoda e me entristece, deixando-me o coração oprimido e quase abatido por uma profunda tristeza: saber que vós permitistes que fosse nomeado outro bispo contra as disposições divinas, contra a Lei do Evangelho e a unidade católica. Isto significa pretender fazer outra Igreja, e isto não é lícito nem possível. É equivalente a querer desgarrar os membros de Cristo, romper a unidade moral e física do rebanho do Senhor com a rivalidade. Rogo-vos que ao menos vós não permaneçais neste execrável cisma da nossa fraternidade. Recordai-vos da confissão que fizestes e da tradição divina; retornai à mãe da qual nascestes e da tradição da qual partistes para alcançar a confissão gloriosa, com grande gozo dessa mesma mãe»⁵⁸⁶.

O laço de unanimidade e concórdia que constitui a *fraternitate nostra* é inviolável e indissolúvel porque a sua proveniência é divina. A separação da «*fraternitatis nostrae*» é um «*inlucitum*». A vinculação à Origem é garantida pela *traditio*, isto é, pela linha de continuidade que Jesus Cristo estabeleceu através da sucessão apostólica e da consagração episcopal. O cristão é inserido na *traditio*, ou seja, na comunicação da vida divina e do depósito da fé que a Igreja continuamente recebe, guarda e transmite, através do Batismo e da profissão de fé. Ao separar-se do bispo legítimo, os confessores separaram-se eles mesmos «a *Christi grege et ab eius pace et concordia*», perdendo o prémio da fé em Cristo que corajosamente tinham confessado:

«Não creias que com essa conduta sois campeões do Evangelho de Cristo, já que vós mesmos vos separais do rebanho de Cristo e da sua paz e concórdia. Aos soldados gloriosos e fiéis, mais bem, corresponde permanecer dentro do acampamento familiar e examinar e regular tudo o que se deve tratar em comum. A nossa unanimidade e concórdia de modo nenhum se deve dividir; nós não podemos abandonar a Igreja e sair fora para nos juntarmos a vós. Sois vós que deveis retornar à mãe Igreja e à vossa comunidade de irmãos. Pedimos-vos e rogamos-vos com todo o aquilo que podemos que volteis»⁵⁸⁷.

⁵⁸⁵ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 6 (220-221).

⁵⁸⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 46, 1, 2-3 (596-597): «*Grauat enim me atque constrictat, intolerabilis perculti et paene prostrati pectoris maestitia praestringit, cum uos illic comperissem contra <Dei> dispositionem, contra euangelicam legem, contra institutionis catholicae unitatem alium episcopum fieri consensisse, id est, quod nec faz est nec licet fieri, ecclesiam alteram institui, Christi membra discerpi, dominici gregis animum et corpus unum discissa aemulatione lacerari. Quod quaeso et in uobis saltem inlicitum istud fraternitatis nostrae discidium non perseuret, sed et confessionis uestrae et diuinae traditionis memores ad matrem reuertamini unde prodistis, unde ad confessionis gloriam cum eiusdem matris exultatione uenistis*».

⁵⁸⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 46, 2, 1-2 (596-599): «*Nec putetis sic uos euangelium Christi adserere, dum uosmet ipsos a Christi grege et ab eius pace et concordia separatis, cum magis militibus gloriosis et bonis cingruat intra domestica castra consistere et intus positos ea quae in commune tractanda sunt agere ac prouidere. Nam cum unanimatis et concordia nostra scindi omnino non debeat, quia in Ecclesia derelicta foras*

Aos hereges-cismáticos e aos *lapsi* que abandonaram a unidade só resta fazer o caminho de regresso. O uso do vocabulário doméstico (*fraternitas, mater*) liga-se a um conjunto de valores coesivos: *fides, indiuidua caritas, pax, concordia, consensus, uinculum*. A *ecclesia* é concebida como um espaço de inclusão e de pertença (*nos*) aberta (*mater*) a todos os que, pelo Batismo, aderem à *fraternitas* e permanecem, ou voltam, à *unanimitas et concordia*⁵⁸⁸.

Neste sentido, podemos ainda apreciar como na *Epistula* 54 felicita os mesmos confessores romanos pela sua reconciliação com a Igreja. Nesta mesma carta, em que aconselha a leitura do *De lapsi* e do *De catholicae Ecclesiae unitate*, afirma que o seu regresso pode ser considerado uma «segunda profissão de fé» graças ao testemunho dado com o seu exemplo, pelo fato de cumprirem a lei da caridade e a indissolúvel concórdia na paz do Senhor:

«Respeitastes a lei da caridade e da indissolúvel concórdia na paz do Senhor. Mostrastes a todos os demais com o vosso exemplo o caminho do amor e da paz, de modo que a verdade da Igreja, a unidade do Evangelho e do sacramento que professamos, reforçaram-se com a vossa adesão, e assim os confessores de Cristo, gloriosos modelos de valentia e virtude, não se converteram em guias do erro»⁵⁸⁹.

O regresso à Igreja, entendido como uma «pacífica regressione», é o verdadeiro critério para discernir quem pertence a Cristo, pelo fato de possuir a verdadeira e íntegra fé, e de respeitar a lei do Senhor.

Porque o plano de salvação consiste essencialmente na participação na *unitas diuina* pela obediência à sua *Lex*, a Igreja só é *esponsa-mater* e *populus Dei*, na medida em que conserva a *pax unitatis* disposta e querida por Deus. O seu carácter normativo está relacionado com o suscitar e a o manter a *pax* e a *unitas* dada como um dom divino, mas também como tarefa e condição de identidade dos *christiani in ecclesia*, uma vez ambas dizem respeito à sua própria essência: «O Senhor, quando estava já próximo da sua paixão, aos seus mandamentos divinos e ensinamentos de salvação acrescentou estas palavras: *Deixo-vos a paz, a minha paz, vos dou* (Jo 14,17)»⁵⁹⁰.

exire et ad uos uenire non possumus, ut uos magis ad Ecclesiam matrem et ad uestram fraternitatem reuertamini quibus possumus hortamentis petimus et rogamus».

⁵⁸⁸ Cf. I. LAMELAS, *Una domus et ecclesia Dei in saeculo*, 176.

⁵⁸⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistula* 46, 2, 1-2 (626-627): «Nunc uero et uos congratulatem fidei uestrae tenorem atque indiuiduae caritatis et concordiae legem dominica pace tenuistis et exemplum ceteris dilectionis et pacis uestro itinere facistis, ut Ecclesiae ueritas et euangelii ac sacramenti unitas quae a nobis tenebatur uestro etiam consensu ac uinculo nectaretur nec confessores Christi erroris duces fierent qui uirtutis et honoris auctores laudabiles extitissent».

⁵⁹⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «Inter sua diuina mandata et magisteria salutaria, passioni iam proximus Dominus addidit dicens: pacem uobis dimitto, pacem meam do uobis (Jo 14,27)».

Assim, só desejar, seguir e guardar a paz de Cristo, que Ele deixou como sua «herança», pode partilhar desde aqui a condição de «bem-aventurança» e conseguir os *dones* e *praemia* da paz que Ele prometeu aos seus discípulos.

Mas a novidade ontológica de *filius Dei* que o Batismo confere aos *christiani* ultrapassa a simples obediência à *uoluntas Patris* pela observância dos ensinamentos e preceitos de Cristo. Dita condição implica uma verdadeira conformidade de sentimentos espirituais que se traduz em querer, desejar e amar o que Deus ama e deseja: «É necessário que os filhos de Deus sejam pacíficos, mansos de coração, simples em suas palavras, concordes no sentir, unidos fielmente entre si pelos laços da unanimidade»⁵⁹¹. O *filius Dei* é aquele que participa da condição de *filius pacis*; aquela *pax* que deseja, segue e conserva na medida em que «noui et diligit uinculum caritatis»⁵⁹².

A *caritas* é o vínculo espiritual, identificado com o Espírito Santo que suscita os sentimentos que devem vigorar na família cristã e que mantém unida a comunidade a partir de dentro. Tem, outrossim, um carácter preceptivo, na medida em que constitui o mandamento mais importante e explícito de Cristo, o qual: «nos mandou que vivêssemos em concórdia e unânimes, nos ordenou manter íntegros e inviolados os vínculos do amor e da caridade»⁵⁹³. Por isso, nem o «sacrifício» da confissão, nem o do martírio são aceites por Deus enquanto se permanecer na «culpa imperdoável e grave da discórdia»⁵⁹⁴. Vemos, então, a íntima relação entre a dimensão visível da *caritas*, que corresponde à dimensão hierárquico-sacramental e ao seu conteúdo interno, com esta afirmação: «não pode apresentar-se como mártir quem não manteve a caridade fraterna»⁵⁹⁵. Cipriano assenta este princípio no celeberrimo texto de 1Cor 13,2-8, outorgando à caridade, entendida neste caso como a comunhão entre os irmãos, um carácter de eternidade: «fraternitatis sibi coharentis unitate»⁵⁹⁶.

Ao texto paulino, associa o texto de Jo 15,12, o mandamento ou testamento próprio de Cristo dado aos seus discípulos:

«A caridade, diz, não acabará nunca» (1Cor 13,8) pois sempre existirá no reino, durará eternamente na comunhão dos irmãos bem unidos entre si. A discórdia, pelo contrário, não poderá

⁵⁹¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243): «Pacíficos esse oportet Dei filios, corde mites».

⁵⁹² CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 24 (242-243).

⁵⁹³ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «concordes adque unianimes esse praecepit, dilectionis et caritatis foedera incorrupta adque inuiolata mandauit».

⁵⁹⁴ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «inexiabilis et grauis culpa discordiae».

⁵⁹⁵ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «Exhibire se non potest martyrem qui fraternam non tenuit caritatem».

⁵⁹⁶ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231).

durar no reino dos céus, nem poderá alcançar o prêmio de Cristo, que disse: *Este é o meu mandamento: que vos ameis uns aos outros como Eu vos amei, o que com desleais dissensões violou o amor de Cristo* (Jo 15,12)»⁵⁹⁷.

Chega assim à conclusão de que: «Quem não tem a caridade não tem a Deus»⁵⁹⁸. E acrescenta o passo de 1Jo 4,16: «Deus é amor e quem permanece em Deus permanece no amor e Deus permanece nele»⁵⁹⁹, para afirmar em seguida: «não podem permanecer com Deus os que não quiserem viver unânimes na Igreja de Deus»⁶⁰⁰. A caridade, pois, expressa em termos de *caritas*, *dilectio*, *unitas*, diz respeito ao próprio ser íntimo de Deus e é o fator unificante da *communio* Trindade.

Na primeira comunidade cristã orante, Cipriano encontra o modelo da nova *societas*, vigorada pela presença do Espírito que em tudo cumpre o preceito da unanimidade:

«Esta unanimidade é a que existia nos tempos dos apóstolos, e assim, guardando os mandamentos do Senhor, o novo povo dos crentes manteve a caridade. Isto prova-o a divina Escritura quando diz: *A multidão dos crentes atuava com uma só alma e uma somente* (At 4,32). E noutra passagem: *E todos eles perseveravam unânimes na oração em companhia de algumas mulheres, de Maria, a mãe de Jesus e dos seus irmãos* (At 1,14)»⁶⁰¹.

O vocabulário doméstico e familiar oferece com mais eficácia a ideia da especificidade do *nouus credentium populus*, constituído pelos *filii Dei*, isto é, por esta nova família espiritual que guardando a *caritatem suam*, perseveram *omnes unianimes in oratione*. A *caritas* é o fator de «novidade» enquanto, procedente da *adunatio* divina, é o laço espiritual que une cada cristão a Deus, permitindo-lhe por um lado, conhecer e amar (*nouit et diligit*) o que Deus quer a ama; por outro lado, une o novo povo dos crentes em *anima ac mente una*, suscitando a «comum-união» de sentimentos recíprocos que mantêm a *pax* e a *concordia*.

⁵⁹⁷ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «*Caritas nunquam excidet* (1 Cor 13,8). Nunquam, inquit, excidet caritas: haec enim semper in regno erit, haec in aeternum, fraternitatis sibi cohaerentis unitate, durabit. Ad regnum coelorum non potest peruenire discordia; ad praemium Christi, qui dixit: *hoc est mandatum meum ut diligatis inuicem quemadmodum dilexi uos* (Jo 15,12)».

⁵⁹⁸ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «Qui caritatem non habet, Deum non habet».

⁵⁹⁹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «*Deus, inquit, dilectio est, et qui manet in Deo, in dilectione manet, et Deus in illo manet* (1 Jo 4,16)».

⁶⁰⁰ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 14 (230-231): «Cum Deo manere non possunt qui esse in Ecclesia Dei unanimes noluerunt».

⁶⁰¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 25 (242-245): «Haec unianimitas sub apostolis olim fuit: sic nouus credentium populus Domini mandata custodiens caritatem suam tenuit. Probat Scriptura diuina quae dicit: *turba autem eorum qui crediderant anima et mente una agebant* (At 4, 32). Et iterum: *et erant per-seuerantes omnes unanimes in oratione cum mulieribus et Maria, quae fuerat mater Iesu et fratribus eius* (At 1,14). Et ideo quia efficacibus precibus orabant, ideo impetrare cum fiducia poterant quodcumque de Domini misericordia postulabant».

Por isso, a *caritas* constitui a da essência «unanimidade», o vínculo e conteúdo interno da *domus spiritual*, distinguindo-a dos outros espaços onde o *Spiritus (Deus) non est*.

Além de suscitar a «união de sentimentos», o *uinculum caritatis* tem a sua manifestação direta na prática das boas obras, nomeadamente na generosidade, entendida como concretização do amor fraterno⁶⁰².

Finalmente, na *unianimitas* reúnem-se as três virtudes teologais, das quais a *caritas* é o fator de ligação, correspondendo à mesma essência da unidade. Relacionada com a fé, a *caritas* une os cristãos no conhecimento e na vontade de responder ao dom e preceito divino da *unitas* e da *pax*. Do ponto de vista da *spes una*, a caridade une os cristãos na comum esperança de alcançar os bens escatológicos, partilhando desde já com Cristo e entre si a mesma «herança». Deste modo, configura a sua vida terrena conferindo-lhe uma forte tensão escatológica pelo afastamento dos ideais do *seculum*, pelo desprendimento dos bens temporais em favor da partilha de bens, e pelo combate que a defesa da fé e da permanência na *Ecclesia una*. Deste modo, só participam da esperança da salvação os que se mantêm unidos dentro da única Igreja. A esperança é, finalmente, fator de coesão e de identidade, que une os membros da Igreja para conseguir os mesmos bens escatológicos⁶⁰³. Mas a unidade-caridade não é apenas o resultado empírico da esperança, e sim sobretudo o seu objeto. A esperança da comunhão futura impulsiona a união fraterna já aqui na terra, em vista da comum participação na vida eterna.

⁶⁰² Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, c. 26 (244-245).

⁶⁰³ Cf. J. A. GIL-TAMAYO, «La Iglesia como misterio de comunión en Cipriano de Cartago», 129.

CONCLUSÃO

Ao terminar a nossa investigação, é hora de fazermos uma síntese dos diversos elementos que foram sendo assinalados.

Em primeiro lugar, foi relevante a contextualização histórico-política da sociedade romana entre o final do século II e do século III, com todas as tensões e transformações que estavam em curso. Com efeito, encontramos uma concomitância de fatores, que tanto punham em causa a sobrevivência e a persistência do Império Romano e, como a Igreja está inserida dentro do Império, também a punham em causa a ela. A própria sobrevivência da Igreja era ameaçada. Entre o organismo que é o Império e o organismo que é a Igreja há uma mútua circularidade de vivências e experiências. Tanto o Império como a Igreja, sabem que, para sobreviver, é fundamental a manutenção e reconstrução da *pax* e da *unitas*. Para se manter a *pax romana* era necessária a *unitas*, especialmente a unidade interna. Este mesmo processo acontece no interior da Igreja: também ela necessita da *pax* fruto da *unitas*. Há fatores quer externos, quer internos, tanto em relação ao Império como à Igreja, que provocam instabilidade, pessimismo e colocam em risco a *pax* e a *unitas*. Serão assim iniciados processos – quer civis, quer eclesiásticos – de reconstrução da unidade.

Neste âmbito, em segundo lugar, assinalou-se o surgimento de autores como São Cipriano. Antes de mais, as competências adquiridas na sua história e formação pessoais, serão postas ao serviço do processo de reconstrução da unidade da Igreja. Não se trata só de uma resposta eclesiástica, mas de uma resposta orgânica, à luz da procura generalizada de respostas para a situação que se estava a viver. São Cipriano de Cartago elabora um processo de fundamentação e de reconstrução da unidade, outorgando um horizonte transcendente a esse mesmo processo. Assim, há uma abertura e uma preocupação pelo *seculum*, enquanto se identificam as forças que são contrárias àquela *unitas* que se procura. Por outro lado, ao formular uma apologética da unidade, frente aos ataques que minavam a unidade da Igreja a partir de dentro – os cismas e as heresias – São Cipriano utiliza os instrumentos da retórica,

para denunciar respetivamente os seus erros. Ao mesmo tempo, a sua intenção é eminentemente protréptica, com o objetivo de integrar e reintegrar novos membros. A partir de todas as forças ameaçadoras à unidade – forças exteriores e interiores – São Cipriano desenvolve uma Eclesiologia da unidade, deixando um contributo importantíssimo para a reconstrução da *unitas* da Igreja.

A Eclesiologia de São Cipriano baseia-se sobre a consciência de que a Igreja é a participação, à escala humana, da comunhão e vida trinitárias. Esta participação é mediada por uma instância concreta que é a Igreja e as suas estruturas e expressões de mediação: hierárquicas, sacramentais e doutrinárias. Esta comunhão manifesta-se nas expressões mútuas de caridade e na disciplina eclesiástica: é necessário antes de mais estar unido à Igreja institucional que se expressa concomitantemente na comunhão espiritual – que por sua vez se expressa na liturgia. É neste âmbito que emerge a doutrina a respeito da catolicidade, desenvolvendo e promovendo a comunhão entre Igrejas particulares. Esta Eclesiologia é desenvolvida sempre na esteira dos temas bíblicos: neste sentido é onde em São Cipriano melhor se expressa a sinergia entre os seus conhecimentos de professor de retórica e a sua missão enquanto bispo.

O conhecimento profundo do Antigo Testamento, o desenvolvimento da intertextualidade e a centralidade apostólica demonstram não só a competência, como o amadurecimento da reflexão doutrinal a respeito da Sagrada Escritura e do seu papel para o progresso da vida da Igreja. Neste sentido, Cipriano é essencial para o desenvolvimento da retórica cristã que, a partir do contributo deste autor, ganha consistência e desenvolve-se grandemente. A leitura destes temas em Cipriano será fundamental para a compreensão dos ulteriores desenvolvimentos da reflexão teológica cristã, nomeadamente para a compreensão de várias temáticas tratadas por diversos autores, como Santo Agostinho de Hipona.

Em quarto lugar, a riqueza do vocabulário da unidade é fundamental para o aprofundamento da reflexão eclesiológica de Cipriano. Nas categorias aglotinadoras a respeito da unidade, vemos como Cipriano se apropria da linguagem usada pelo Império e pelas relações familiares. Mais uma vez, se sinaliza a sinergia entre a abordagem «laica», podemos assim dizer, e a abordagem eclesiástica e cristã. Este vocabulário está ao serviço da unidade da Igreja: é o vocabulário que os membros das Igrejas particulares conheciam e podiam compreender de forma clara. Neste sentido, vemos como Cipriano cristianiza a cultura romana, de tal forma que integra este vocabulário para expressar a vida da Igreja e assim reforçar o vocabulário doutrinal e pastoral. Em suma, vemos como Cipriano é antes de mais um teólogo preocupado com temáticas pastorais que com temáticas especulativas: vemos precisamente

um pastor preocupado com a sua comunidade e unido à sua comunidade, quer participando das suas lutas e dificuldades como *pater* e como irmão, quer aparecendo como *magister*, ensinando a doutrina, exortando e admoestando.

Finalmente, em quinto lugar, é fundamental assinalar o forte pendor escatológico que Cipriano desenvolve nos seus escritos. No âmbito do ambiente de perseguições, a dimensão escatológica percorre toda a vida do cristão. Desde o baptismo, o cristão participa da redenção e da vitória de Cristo. A realidade da vida nova começa no baptismo, mas só está concluída após a morte. À luz das permanentes ameaças que os cristãos viviam, constantemente Cipriano exorta à firmeza e fidelidade ao apelo escatológica, que passa pelos mandamentos, pelos sacramentos e por toda a vida cristã. O valor da caridade e da unidade é supremo e está acima de tudo: é sempre necessária a unidade à Igreja, valor que decorre do próprio pendor escatológico, na medida em que só na escatologia se realiza o definitivo da vida do cristão.

Posto isto, quais são os limites da presente investigação? Antes de mais, queremos destacar que seria necessário apontar de forma mais aprofundada diversas temáticas que foram sendo indicadas, nomeadamente a noção de catolicidade, de colegialidade e da teologia baptismal e ainda, de forma particular, o desenvolvimento da teologia do ministério petrino. Por outro lado, também é importante assinalar o âmbito propriamente teológico da investigação, que procura ensaiar um percurso também através da retórica, o que, dado o contexto da investigação, surge como limitação: não sendo o autor especialista em retórica, ensaia um percurso que podia ser expandido caso fosse possível aprofundar aquelas temáticas técnicas. Finalmente, queremos apresentar como limitação a falta do desenvolvimento de determinadas tipologias, que mereciam um maior aprofundamento e explanação.

Finalmente, queremos nesta conclusão indicar as perspetivas de futuro abertas pela presente investigação. Antes de mais, por ter sido importante contextualizar o papel deste autor à luz da sua pertença socio-cultural, será necessário prosseguir o caminho de aprofundamento da teologia patrística à luz do contexto em que é produzida.

Em segundo lugar, seria relevante estudar a forma como os temas doutrinários que surgiram em autores como São Cipriano são retomados e retrabalhados por autores posteriores (por exemplo, como Santo Agostinho assume elementos da Eclesiologia de São Cipriano).

Em terceiro lugar, à luz da Eclesiologia de Cipriano, seria significativo assinalar como estes elementos eclesiológicos são importantes para compreender a Igreja nos dias de hoje, nomeadamente: a colegialidade, a comunhão, a experiência comunitária. Aqui surge de forma especial a necessidade de refletir o vínculo que existe na Igreja: entre os fiéis, entre os

fiéis e a hierarquia, a tensão entre ortodoxia e ortopraxis, entre outros temas. De forma particular, seria importante compreender a noção de catolicidade nos dias de hoje, no âmbito em que a Igreja existe. À luz de uma cultura cada vez mais globalizada, a pertença e a identidade são permanentemente postas em causa e são temas que têm necessariamente de ser refletidos e desenvolvidos. Por tudo isto, vemos como São Cipriano de Cartago permanece um autor atual e que continua a ter um contributo importante para a Igreja nos dias de hoje.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

1.1. Obras de São Cipriano

CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Demetrianum*, in GIL-TAMAYO, J. A. (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 312-341.

CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Donatum*, in GIL-TAMAYO, J. A. (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 192-211.

CIPRIANO DE CARTAGO, *Ad Fortunatum*, in GIL-TAMAYO, J. A. (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 136-179.

CIPRIANO DE CARTAGO, *De Catholicae Ecclesiae Unitate*, in J. A. GIL-TAMAYO (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 212-245.

CIPRIANO DE CARTAGO, *De Dominica Oratione*, in GIL-TAMAYO, J. A. (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 246-285.

CIPRIANO DE CARTAGO, *De lapsis*, in GIL-TAMAYO, J. A. (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, II (Madrid: BAC, 2016) 42-83.

CIPRIANO DE CARTAGO, *De mortalitate*, in GIL-TAMAYO, J. A. (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 286-311.

CIPRIANO DE CARTAGO, *De zelo et livore*, in GIL-TAMAYO, J. A. (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, II (Madrid: BAC, 2013) 116-135.

CIPRIANO DE CARTAGO, *Epistulae*, in GIL-TAMAYO, J. A. (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) 372-957.

1.2. Obras da Patrística

AGOSTINHO DE HIPONA, *De Baptismo contra Donatistas* (Turnhout: Brepols, 1984).

- AGOSTINHO DE HIPONA, *De doctrina christiana* (Turnhout: Brepols, 1982).
- EUSÉBIO, *Historia Ecclesiastica* (Paris: Cerf, 1955).
- TERTULIANO, *Aduersus Praxean* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1985).
- TERTULIANO, *Aduersus ualentinianos*, in *Corpus Christianorum Series Latina*, 2 (Turnhout: Brepols, 1954) 751-778.
- TERTULIANO, *Apologeticum* (Lisboa: Livraria Alcalá, 2002).
- TERTULIANO, *De Baptismo* (Paris: Cerf, 2002).
- TERTULIANO, *De Oratione* (London: SPCK, 1953).
- TERTULIANO, *De poenitentia* (Paris: Cerf, 1984).
- TERTULIANO, *De pudicitia* (Paris: Cerf, 1993).

2. Bibliografia auxiliar

- FAILLA, C. «Introducción», in FAILLA, C. –PASCUAL TORRÓ, J., *Cipriano* (Ciudad Nueva: Madrid, 1991) 5-37.
- GIL-TAMAYO, J. A., «Introducción general», in GIL-TAMAYO, J. A. (Ed.), *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, I (Madrid: BAC, 2013) XI-CXLV.
- GIL-TAMAYO, J. A., «La Iglesia como *sacramentum unitatis* en Cipriano de Cartago», *Scripta Theologica* 39 (2007) 337-365.
- GIL-TAMAYO, J. A., «La unidad trinitaria como fundamento de la unidad eclesial en Tertuliano y Cipriano de Cartago», *Schripta Theologica* 43 (2011) 9-29.
- GIL-TAMAYO, J. A., «La Iglesia como misterio de comunión en Cipriano de Cartago», in *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia* 43 (2002) 81-184.
- LAMELAS, I., *O lugar do leigo na Eclesiologia de S. Cipriano* (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 1993).
- LAMELAS, I., *Una Domus et Ecclesia Dei in Saeculo: Leitura sócio-antropológica do projecto de ecclesia de S. Cipriano de Cartago* (Lisboa: Edições Didaskalia, 2002).
- MIHAI, C.-I., «Retorica e Conversione. Il potere persuasivo dell'*exemplum* personale nell'*Ad Donatum*, 3-4 di Cipriano di Cartagine», in *Classica et Christiana* 10 (2015) 239-250.
- MURPHY, E., «As far as my poor memory suggested, Cyprian's Compilation of *Ad Quirinum*», in *Vigiliae Christianae* 68 (2014) 533-550.

SINISCALCO, P. –MATTEI, P., «Introduction», in CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'Unité de l'Église* (Paris: Cerf, 2006) 9-135.

3. Bibliografia complementar

BAUS, K., «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», in H. JEDIN (Dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, I (Barcelona: Editorial Herder, 1966) 107-604.

BONIFÁCIO, B., «Simbolismo e tipologia do baptismo em Tertuliano e Santo Ambrósio: estudo litúrgico-teológico», in *Didaskalia* 18 (1-2) 3-453.

CAMBUTA, J., *Retórica clássica e pregação cristã no livro IV do De Doctrina christiana de Santo Agostinho* (Lisboa: Universidade de Lisboa – Faculdade de Letras, 2014).

COLSON, J., *L' Evêque, lien d'unité et de charité chez Saint Cyprien de Carthage*, (Paris: S.O.S., 1961).

CONGAR, Y., «Introduction générale», in *Oeuvres de Saint-Augustin*, 28, 4a Serie: *Traité anti-donatiste* (Paris: Desclée de Brouwer, 1963) 9-124.

DANIÉLOU, J., *Los orígenes del cristianismo latino* (Madrid: Ediciones cristandade, 2006).

DANIÉLOU, J., «*Sacramentum futuri*». *Études sur les origines de la typologie biblique* (Paris: Gabriel Beauchesne, 1950).

HAGENDAHL, H., *Cristianesimo latino e cultura classica da Tertulliano a Cassiodoro* (Roma: Borla, 1988).

LAUSBERG, H., *Elementos de retórica literária* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1982).

MORESCHINI, C. – NORELLI, E., *História da literatura cristã antiga grega e latina*, I (São Paulo: Edições Loyola, 1996).

MORESCHINI, C. –NORELLI, E., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I (Brescia: Morcelliana, 2019).

PIETRI L., «Les résistances: de la polemique païenne à la persécution de Dioclétien», in MAYEUR, J.-M. – PIETRI, Ch. – PIETRI, L. – VAUCHEZ, A. – VENARD, M. (Dir.), *Histoire du Christianisme*, II (Paris: Desclée, 1995) 155-185.

QUASTEN, J., *Patrología*, I (Madrid: BAC, 1978).

RATZINGER, J., *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia* (Madrid: BAC, 2014).

RÉMONDON, R., *La crisis del Imperio romano, de Marco Aurelio a Atanasio* (Barcelona: Editorial Labor, 1967).

VILLETTE, L., *Foi et Sacrement. Du nouveau Testament a Saint Augustin*, I (Paris: Bloud et Gay, 1959).

ÍNDICE

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS	1
1. Livros bíblicos.....	1
2. Outras siglas e abreviaturas.....	1
INTRODUÇÃO	2
1. CIPRIANO DE CARTAGO: UM CONVERTIDO ENTRE DOIS MUNDOS	7
1.1. Situação cultural – <i>Senectus mundi</i>	8
1.2. <i>Ecclesia in saeculo</i> : a Igreja posta à prova	13
1.3. A túnica rasgada.....	18
1.4. O pastor da unidade.....	26
2. AS PALAVRAS E A PALAVRA EM SÃO CIPRIANO: DE <i>RHETOR</i> A PASTOR	31
2.1. Continuidade e rutura com a retórica antiga	31
2.1.1 Princípios da retórica antiga	32
2.1.2 A reelaboração retórica em Cipriano de Cartago.....	35
2.2. A Sagrada Escritura na conversão e nos escritos de Cipriano	42
2.3 A influência de Tertuliano	52
3. A RETÓRICA AO SERVIÇO DA RECONSTRUÇÃO DA UNIDADE: O <i>DE CATHOLICAE ECCLESIAE UNITATE</i>.....	68
3.1. Motivo e destinatários do <i>De Unitate</i>	69
3.2. Estrutura, género literário e construções retóricas no <i>De Unitate</i>	74
3.2.1. Género literário	75
3.2.2. Análise retórica: cruzamento dos géneros literários	79
3.2.3. A reconstrução da <i>Ecclesia</i> através da retórica do contraste	102
3.3. Principais temas bíblicos ao serviço da reconstrução da unidade.....	108
3.3.1. Eclesiologia baptismal (caps. 1-3).....	109
3.3.2. Eclesiologia da unidade: a <i>ecclesia una</i> como espaço fechado e exclusivo de salvação (4-9).....	111
3.3.3. Heresias e cismas, como inimigos da <i>unitas</i> trinitária e eclesial (caps. 10-19)...	116
3.3.4. O caso dos confessores	122
3.3.5. O cristão como filho da <i>pax</i>	124
3.3.6. A <i>fides una</i> , a <i>spes una</i> e <i>caritas</i> na perspetiva escatológica	125
3.4. O vocabulário da <i>unitas</i>	127
CONCLUSÃO.....	141
BIBLIOGRAFIA	145
1. Fontes	145
1.1. Obras de São Cipriano	145
1.2. Obras da Patrística	145
2. Bibliografia auxiliar	146
3. Bibliografia complementar.....	147

ÍNDICE..... 149